جورج لوكاتش

ماركسيّة أم وجوديّة ؟

ترجمة

جورج طرابيشي

دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر

جورج لوكاس

ماركسية أم وجودية ؟

ترجمة
جورج طرابيشي

مدخــــل

الدراسة التي نقدمها اليوم لا نزعم انها تستنفذ ـ لا من وجهة النظر المنهجية ولا على الصعيد التاريخي ـ المشاكل التي تثيرها.

ان المناقشات بين المادية الجدلية والوجودية قد جرت، بشكل عام، على صعيد ضيق اكثر مما ينبغي او واسع اكثر مما ينبغي • وفي الحقيقة ان المسألة الى حد ما مسألة ولع مؤقت كما انها معركة فلسفية « أبدية » في آن واحد معاً ، رغماً عن ان الكثيرين يؤكدون هذا الرأي او ذاك •

في الواقع ، ان موضوع النقاش هو مشكلة عقائدية خاصة بمرحلة الامبريالية • وكل ما هنالك ان مشكلتنا ، كسائر المشاكل التي من هذا النوع ، ترجع ، في اصولها ، الى الفترة الناتجة عن الثورة الفرنسية • وبمعنى أعم ، انها مسألة صدام بين اتجاهين للفكر : اولهما الاتجاه الذي يسير من هيغل الى ماركس ، وثانيهما الاتجاه الذي يربط شيلنغ (بدءاً من ١٨٠٤) بكيركغارد • وبقينا ، انوضع ماركس وكيركغارد على خطين متوازيين قد اصبح طريقة شائعة للغاية لا يمكن الدفاع عنها فلسفياً ، لكنها في الوقت نفسه مبررة بخلفية واقعية جداً : افلاس المثالية الموضوعية • ان ارثها هو موضوع

الرهان في النقاش بين اليسار ، أي الجدل المادي ، واليمين ممثلا بالوجودية • ان تصور الوجودية ، لدى كيركغارد كما لــدى شيلنغ في مرحلته الاخيرة ، لاهوتي ــ صوفي • وهــذا ما يفسر انها لــم تتمكن آنذاك من مد تأثيرها ، وانها انتهت ، تحت شكلهـا الاصلي ، الى مأزق ذي طابع رجعي واضح •

لقــد تلت هزيمــة ثورة ١٨٤٨ فترة طويــلة مــن « الأمان » الاقتصادي والسياسي بفضل سيطرة البورجوازية كان يمكن لهــذه الفترة اذن ، على صعيد الفلسفة ، ان تكتفي بلا أدرية متأرجحة بين « المادية الخجولة » (انجلز) وبين وحدوية الذات •

ولم يكن ممكنا لتغير ان يحدث الا في بداية مرحلة الامبريالية • وهكذا ظهرت فرصة لانقاذ المثالية الفلسفية ، تحت شكل ذلك« الطريق الثالث » الــذي يذهب من ماخ ونيتشه الى الوجودية والذي يعين اعلان الحياد بين المادية وبين المثالية التي يزعمون انهم يتجاوزونهـا ، من وجهة نظر نظرية المعرفة • وتحارب التحريفية الفلسفيـة ، من جهة اخرى ، المادية والجدل ، بتوجيه عقيدة الطبقة العاملة نحو مفاهيم بورجوازية • وهــذا « التوفيق » يذهب بدءا من الرضى الخالص والبسيط بالعقيدة البورجوازية في فترة « الأمان » الى خدمة العقائد الرجعية المتطرفة : وما فعله دي مان مثلا بعيــد عن ان يكون عرضيا • وتجاه هذا التطور ، تجد التجديد اللينيني للجدل ، بدءا من مــادية متماسكة منطقيا • وهنا تلتقي وقائع التاريخ الجــديدة والمشاكل الفلسفية الجــديدة ، التي أدى اليهـا تطور العلوم الطبيعية ، تعريفا مستوعبا •

وهكذا تشكل ذلك التوتر الخاص الذي يميز موقف الفــكر الراهن : لم تبق المثالية الموضوعية ، بعــد افلاسها النهائي ، على قيد

الحياة الا تحت شكل اساطير رجعية ، ووجدت المثالية الذاتية نفسها ، بعد ان خسرت آفاقها ، تتراجع تراجعا كاملا نحو التشاؤم ، وتم تجاوز المادية القديمة ، ان معركة الفلسفة الكبرى تجري بشكل اساسي بين « الطريق الثالث » الذي تمثل الوجودية احدث شكل له وبين المادية الجدلية .

ان ثلاث زمر رئيسية تنتج عن هذا الموقف التاريخي ، فالبحث عن الموضوعية هو المسيطر في ميدان نظرية المعرفة ، وهناك محاولة لانقاذ الحرية والشخصية على صعيد الاخلاق ، واخيرا ، فان هناك شعورا بالحاجة الى آفاق جديدة في المعركة ضد العدمية ، من وجهة نظر فلسفة التاريخ .

والصلة بين هذه الزمر الثلاث من المشاكل وثيقة جدا ، ويتوجب فلسفيا ، ان تحل معا .

ان الاساس المشترك الذي تقوم عليه هذه الزمر الثلاث من المشاكل يقدمه الطابع الانتقالي من الآن فصاعدا للواقع الاجتماعي والتاريخي الراهن ، لقد كانت فلسفة ما قبل الثورة الفرنسية تجهل هذه المشكلة ، لقد جرى الصراع التاريخي والاجتماعي ، بالنسبة لها ، بين العقل (المجتمع البورجوازي الصاعد) وبين الضلال (النزعة المطلقية[1] الاقطاعية الآفلة) ، ان التناقضات بين الموقف التاريخي الواقعي وتعريفه الفلسفي لا تظهر الا في نهاية تلك الفترة وتحت اشكال لا واعية فلسفيا ، فهي تتمثل ، لدى (كانت) مثلا ، كتناقض بين الاعتقادية[2] (الموضوعية اللامبررة) والريبية (النسبية) ، ولكن لما كان « كانت » غير مراع الاساس الواقعي للمشكلة الطارحة

---

(1) المذهب المطلقي يعارض كل ليبرالية وينادي بسلطة مطلقة .

(2) الاعتقادية صفة لكل فلسفة تؤكد بعض الحقائق ، بخلاف الريبية . «المترجم»

نفسها عليه ، فانه لم يستطع ان يتوصل الا الى اشباه حلول كان لها تأثيرها ، وبخاصة اثناء فترة « الأمان » الفلسفي ، على الفكر الاوروبي بأسره • ان المشكلة الجدلية للعلاقة بين النسبي والمطلق لم يقدر لها ان تطرح بشكل صحيح وتجد حلاً لها الا فيما بعد ، حين حقق الوعي الطابع التاريخي لمجموع الواقع ، وقبل كل شيء ، الطابع الانتقالي للحاضر الرأسمالي •

ان مفهوم تبادل التأثير المشترك ولا انفصال المطلق عن النسبي ، هذا المفهوم الذي انشأه هيغل واقامه ماركس على اسس عادلة ، هو وحده القادر على ايجاد حل لزمر المشاكل الثلاث التي تكلمنا عنها فيما سبق • ان مشكلة موضوعية المعرفة لم تحل الا بالنظرية الجدلية للوعي الانساني العاكس لعالم خارجي موجود بشكل مستقل عن الذات • وهذا المذهب هو الذي يجب ايضا على المشكلة المطروحة في نظرية المعرفة من قبل وظيفة الذاتية (دور ايجابي لذات المعرفة ، بسبب الوحدة غير القابلة للانفصال بين النظرية والتطبيق ، وللموقف التاريخي الذاتي في معرفة الواقع) والطابع المطلق لمعرفتها ، دون الغاء موضوعية العالم الخارجي • ويظهر الطرح العيني ، المادي ـ الجدلي للمسألة ، علاوة على ذلك ، وظيفة الذاتية في التاريخ ، باعتبارها وظيفة للفعالية الانسانية العينية في تطور الانسانية وخلقها الذاتي • وهكذا تظهر مشكلة الشخصية كعنصر من عناصر علم اجتماع تاريخي عام • ان علم الاجتماع هذا يظهر ، حتى في ادق التفاصيل ، المجازفة والتهديد بالابادة الذي تعرض الرأسمالية الشخصية الانسانية له ، بدءا من وجودها الاقتصادي حتى ادق مظاهرها العقائدية تنوعا • وهو يقدم ايضا ، بارتباط صميمي مع هذا الوصف ، حلولا عينية • (مشاكل الحياة العامة ، نقد الخصوصية الفردية باعتبارها خنقا وتشويها للشخصية ، الخ) • وتتجلى الحرية الانسانية اذن ضمن

اتحاد جدلي بالضرورة كمقابل مجرد لضرورة لا انسانية ، قدرية عارية من الحياة .

والبحث عن منظور يؤدي ، هو الآخر ، الى نتيجة عينية . ولقد زودت اللينينية ، بالفعل ، مشكلة المنظور بمحتوى عيني . فلم يعد المنظور ، من الآن فصاعدا ، هو الاشتراكية فحسب ، لكن ايضا تحديد التطور التاريخي العيني للمجتمع ــ وللافراد الذين يؤلفونه ــ بأعمال عينية يجب انجازها ، بدلالة المعنى العيني الذي يملكه منظور الاشتراكية بالنسبة لحاضر المجموع الاجتماعي والافراد الذين يؤلفونه .

لكن الاشتراكية غير ممكنة ــ وسنبين ذلك في اطار الدراسة الراهنة ــ الا على اساس المادية الجدلية . ان ارتباط هذه الفلسفة بالاشتراكية يتخذ اذن طابع ضرورة اساسية .

والوضع نفسه قائم في المعسكر المعارض للفكر : ان مقاومة الفلسفة العلمية المادية والجدل المادي مرتبطة أوثق الارتباط بمقاومة العقيدة البورجوازية للاشتراكية . والمساهمة الجديدة لعصرنا تكمن فقط في ان استحسان الاشتراكية بشكل عام يعادل مظهرا دقيقا من المعارضة الفكرية لمنظور عيني وواقعي للاشتراكية . وكلما كان هذا الاستحسان تحت شكل « سام » ، تأكدت هذه الحقيقة اكثر . ولهذا يمكن لهذا الاستحسان ــ مع ان ذلك سيكون على حساب تناقضات ــ ان يرتدي الاشكال الراهنة للمثالية الفلسفية .

وعلى هذا الاساس تظهر الوجودية كتنوع نهائي ــ ومتطور الى أقصى حد لهذه المعارضة، انطولوجيتها ، القائمة على الفينومينولوجيا تمثل الذروة الراهنة « للطريق الثالث » الفلسفي ، الخاص بمرحلة الامبريالية .

اما فيما يتعلق بمشكلة الشخصية والحرية ، فان للبورجوازية مصلحة حيوية ــ مصلحة تتجاوب أصلا مع ذكائها النوعي وغرائزها المباشرة ــ في عدم اعتبار التهديدات ، التي تثقل بها بنية المجتمع على الشخصية ، ظاهرة خاصة بالرأسمالية ، بل على العكس : انهم يجمعون على ان يروا في الاشتراكية الخطر الرئيسي ، ان البورجوازية تنظر غريزيا الى سلطتها في الاستغلال على انها جزء عضوي من تصورها للشخصية والحرية ، والعقل البورجوازي مشبع أصلا اعمق الاشباع بهذا الشعور العام ، الذي يعتبر ان الشكل الاصلي للحرية هو تلك الحرية الظاهرة ، الخاصة بالرأسمالية ، التي تتجاوب كل التجاوب مع الاضطهاد الشامل للشخصية ، بله بغائها ، وهكذا يتكون تصور شكلي وذاتي محض للحرية ، معارضا مفهوم الحرية العينية والموضوعية ، الذي تركه لنا القدامى ، ومعهم هيغل وماركس .

في هذا الميدان ايضا ، تمثل الوجودية ذروة التطور البورجوازي، بالاضافة الى ان نتائجها هي من نوع « الطريق الثالث » ، ان مرحلة الامبريالية تولد ، في كل مكان تقريبا ، صراعا ضد بعض مظاهر الرأسمالية ــ وقبل كل شيء المظاهر الثقافية ــ وهو الصراع الذي يخلطون بينه وبين منظور الاشتراكية .

لقد رسمت الديماغوجية الخشنة للفاشية « طريقا ثالثا » للاخلاق : فالرأسمالية والاشتراكية ، في نظرها ، شيء واحد ، وقد افلست هذه الديماغوجية ، جزئيا ، بيد ان خصومها لم يتجاوزوا تقريبا مستواها ، ما داموا يخلطون بين الفاشية والبولشفية ، باعتبارهما، مظهرين متنوعين لنفس « النزعة الاستبدادية » ، وباعتبارهما خصمين هدامين ، كليهما ، للحرية والشخصية . (انظر مثال سيلوني) .

ان افكارا من هذا النوع مسؤولة عن السديم القطيع الـذي يسود في الفلسفة ، حول مفهوم الحرية . وما يزيد الطين بلة في هذا السديم ، هو عدم تفهم اوساط عريضة من الطبقة المثقفة البورجوازية للمشكلة الاجتماعية الاساسية في عصرنا ، تحت مظهرها العيني : صراع اشكال الديموقراطية الجديدة ضد اشكالها القديمة ، التي تخدم الرأسمالية والتي هي تابعة لها . وهنا ايضا ، تمثل الوجودية الشكل الاكثر تطورا «للطريق الثالث» ، ما دامت تتبنى تصورا متطرفا، مجردا وذاتيا ، للحرية ، مع الاستحسان ــ المجرد ايضا ــ للاشتراكية ومع الاحتجاج ضد غياب الحرية في أجلى تظاهرات الرأسمالية . وعلى هـذا فان الوجودية تعكس ، على صعيد العقيدة ، السديم الروحي والاخلاقي للعقل البورجوازي الراهن .

اما فيما يخص أخيرا العدمية ، فانهـا مرتبطة اوثق الارتباط بجميع هذه المسائل ، وقبل كل شيء بالوعي ، الذي يبـيل التطور التاريخي اكثر فأكثر الى فرضه على البشر ، وعي الطابع الانتقالي لأسس وجودهم الاجتماعي والفردي . وهـذا الوعي ، المجرد من كل منظور عيني وحقيقي ، هو الذي يولد العدمية . ان المنظورات الصوفية، التي ميز تفتحها الجماعي مرحلة الامبريالية ، كانت ولا تزال مرتبطة بالعدمية . ومن السهل ملاحظة هذه الميول في الماضي لدى نيتشه ، ثم بشكل اوضح لدى شبنغلر او لـدى كلاجز ، لتبلغ ذروتهـا في التصور المزعوم لعالم الفاشية .

ان الضرورة الاجتماعية لولادة الاساطير تفسر ، على الصعيد العقائدي ، بعدم قدرة المفكرين على القطيعة الجذرية مع بقايا الفلسفة اللاهوتية . ان الابقاء على هذه التصورات اللاهوتية الاصل يشكل جزءا من الجهد ــ اللاواعي غالبا ــ الذي يتوجب عليه ان يمنع تحقيق العقيـدة لنتائج تنبع من الطابع الانتقالي للمقومات الاجتماعية

للشخص الانساني • وقد عبر دوستويفسكي عن هذا الشعور بطريقة مقبضة ، بطرحه السؤال التالي على لسان احد ابطاله : « أي قائد انا اذن اذا لم يكن الله موجودا ؟ » •

لم تعرف الوجودية ، هي الاخرى ، ان تقهر هذه البقايااللاهوتية• ان الحاد هيدجر وسارتر لا يقل دينية عن الحاد نيتشه ، رغم انه مدين بأسه لكير كغارد • ان الافق الديني ، الذي يتشكل على هذا النحو، يتقرب بشكل خطر من مختلف الاساطير الحديثة • فالوجودية تحمل اذن طابع العدمية التلقائية شأنها شأن كل عقيدة بورجوازية حديثة • وسوف نرى توا ان الوجودية — وبخاصة في احدث تعريفاتها — لا تستطيع ان تجتاز هذه الهوة الا بفضل مذهب انتقائي معين •

ان مارسيم هنا لايمثل مطلقا احصاء للمشاكل البارزة • انا لانعتبر مطلقا هذا المؤلف جوابا يستوعب المسائل المطروحة كافة • ان الدراسات التي تكونه لا تمثل الا رسوما جدالية اولية ، والمشاكل ليست معالجة فيها لا من وجهة النظر التاريخية ، ولا من وجهة النظر المنهجية • ولهذا لا نستطيع ، في لحظة نشر هذا الكتاب ، ان ندافع عن انفسنا ضد اهمال معين • فلقد ولد في قلب المعركة من اجل الديموقراطية الجديدة ، وهي معركة لم تترك لنا اوقات الفراغ الضرورية لكتابته على افضل ما يكون ، في المعنى المشار اليه • انه لا يمثل اذن الا دراسة ، الا محاولة لتحديد اهم المشاكل ولرسم طريق حلها •

ماتراهازا (المجر) ، تموز ١٩٤٧

الفصل الأول

أزمة الفلسفة البورجوازية

نحن الماركسيين ، لسنا الوحيدين الذين لاحظوا أزمة الفلسفة البورجوازية • لقد اصبحت هذه اللفظة منذ زمن بعيد شائعة في الفلسفة البورجوازية نفسها • وهكذا يصرح مثلا الهيغلي الجديد سيغفريد مارك ، حين أراد ان يعين مكانة (ريكرت) في تطور الفلسفة، بأنه ينتمي الى الفترة السابقة للأزمة • وبالفعل ، اذا ما اخذنا على انفسنا مشقة دراسة تطور الفلسفة البورجوازية في السنوات الاخيرة هذه بانتباه ، فاننا نرى ان اسمها بالذات تطرح دوريا على بساط البحث • وليس من قبيل الصدفة ان يوجد برنامج نيتشه في نقطة انطلاق هذا التطور : برنامجه في اعادة تعيين سلم القيم • ويمكننا القول ان السنة التي لا يتعرض فيها ميدان معين من ميادين الفكر لأزمة حادة ، لهي سنة تضيع في الابتذال •

لكن اخطر علامات الازمة هي بدون شك ان تطورها قد أدى الى ما يسمى مع شيء من المبالغة بتصور عالم الفاشية • ومن السهل على كل حال ان نلاحظ ان المقاومة التي تعارض بها الفلسفة البورجوازية هذا التصور تساوي صفرا • ان العديد من المدارس الفلسفية التي استلهمتها الفاشية (نيتشه ، مثلا) لا تزال تتمتع بشعبية لم تتغير في اوساط واسعة من البورجوازيين المعادين للفاشية •

اذن فوجود الازمة غير قابل للنقاش . ويشكل وصفها ودراستها النقدية بالاصل مهمة معقدة جدا ، سواء أعلى الصعيد التاريخي أم من وجهة نظر فلسفية خاصة . وبالفعل ، ان السؤال الذي يطرح نفسه في البداية هو التالي : ما الجديد نوعيا في فلسفة الفترة الامبريالية ؟ وهل هذه الفلسفة جديدة حقا بشكل جذري ؟ واذا كان الجواب بالايجاب ، ففيم تكمن جدتها ؟

ان الحذر في دراسة مسائل من هذا النوع لا غنى عنه . لقد وقف لينين ، اثناء مناقشة برنامج الحزب الشيوعي الروسي ، ضد نزعة من كانوا يقترحون دراسة البنية الاقتصادية والقوانين الداخلية للامبريالية ، بتجريد التطور العام للرأسمالية . ونحن نرى ان هذا المبدأ المنهجي ينطبق تماما على ميدان العقيدة والفلسفة . ان فلسفة الامبريالية لا يمكن ان تفهم وتنتقد الا على ضوء القوانين الاساسية للمجتمع الرأسمالي ، لان من البديهي ان يتجلى تأثير البنية الاقتصادية في ميدان الفلسفة ايضا .

بيد ان المظاهر التي تكشف عن الازمة ليست بعمقية : ان هذه الازمة تتجلى في الفلسفة الحديثة بالبحث دون ملل عن مصادرها في الماضي فمن السهل ، مثلا ان تتبع تأثير كانت حتى هذه سانت شامبرلان، ومن خلال هذا الاخير ، حتى روزنبرغ . اما سارتر فانه يرجع حتى الى ديكارت ، في حين ان المذهب اللاعقلي الالماني يرى ان انحراف الفلسفة الحديثة يبدأ من ديكارت . ويمكننا ان نضاعف من ذكر هذه الامثلة الى ما لا نهاية . وفي هذا البحث اللامنتظم والمتجدد بلا انقطاع عن مصادر قديمة متباينة دوما ، تتجلى ايضا دلائل الازمة ، على الصعيد التاريخي . ان هذه الازمة تعبر عن استياء عميق : فقد اضاعت الفلسفة طريقها . اين ومتى تاهت ؟ الى أي حد يجب ان نرجع الى الوراء لنجد الدرب المستقيم ؟

١

الفكر الفيتيشي والواقع

ما الجديد اذن في فلسفة الفترة الامبريالية ؟ ان هذه الفلسفة في مجموعها ، هي انعكاس ، على صعيد الفكر ، للامبريالية نفسها ، أي للمرحلة العليا من الرأسمالية ، والتي هي أغنى المراحل بالتناقضات. ان التناقضات الخاصة بالمجتمع الرأسمالي ، التي تحدد تطور الفلسفة البورجوازية وشكلها ومحتواها ، تظهر في الامبريالية تحت شكل موضوعي متطور الى اقصى حد . بيد ان مصلحة البورجوازية الحيوية تقتضي منها الا تعترف بطابع فكرها المتناقض تناقضا جوهريا . وبتعبير آخر ، كلما كانت هذه التناقضات عميقة وغير قابلة للتوفيق ، كانت القطيعة اوضح بين الفكر الفلسفي البورجوازي وبين تطور الواقع الاجتماعي ، تلك القطيعة التي هي سبب أزمة الفلسفة بالذات . لكن المشكلة ليست فقط مشكلة تناقض بين الفكر البورجوازي وواقع الامبريالية الاجتماعي ، انما ينضاف اليها ايضا تناقض آخر . التناقض القائم بين التطور الفعلي لهذا الواقع الاجتماعي وبين سطحه الذي يمكن ادراكه مباشرة . وهذا التناقض هو الذي يفسر ان بعض المفكرين ، من ذوي الارادة الطيبة ، يقدمون لنا تصورا مغلوطا تماما للواقع الاجتماعي ، لمجرد انهم يقتصرون على دراسة هذا السطح الذي يمكن ادراكه مباشرة .

ويشكل هذا التناقض بالطبع مشكلة دائمة بالنسبة للفكر البورجوازي • ان الفيتيشية[1] في المجتمع الرأسمالي مرتبطة بكل التظاهرات العقائدية • وهذا يعني باختصار ، ان العلاقات الانسانية التي تقوم ، في معظم الحالات ، بواسطة الاشياء ، تبدو ، في نظر هؤلاء الملاحظين المخدوعين بالسراب السطحي للواقع الاجتماعي ، كأشياء • اذن فالعلاقات بين الكائنات الانسانية تبدو تحت مظهر شيء ، فيتيش • والبضاعة ، العنصر الاساسي في الانتاج الرأسمالي ، هي التي تقدم اوضح مثال على هذا الاستلاب • ان البضاعة هي بالفعل ، سواء باتجاهها او بتداولها ، العامل الوسيط في العلاقات الانسانية العينية (الرأسمالي ــ العامل ــ البائع ــ الشاري ، الخ) ، وعمل الشروط الاجتماعية والاقتصادية ــ أي العلاقات الانسانية ــ العينية والمحددة للغاية ضروري كي يصبح نتاج عمل الانسان بضاعة • والحال ان المجتمع الرأسمالي يقنع هذه العلاقات الانسانية ويجعلها غير مفهومة • انه يخفي اكثر فأكثر حقيقة ان الطابع البضائعي لنتاج العمل الانساني ليس الا التعبير عن علاقات معينة بين البشر • وهكذا تنفصل الصفات البضائعية للنتاج (سعره ، مثلا) عن النتاج وتصبح صفات موضوعية ، كطعم التفاحة او لون الوردة • ولقد حدثت عملية الاستلاب نفسها في حالة المال ، في حالة الرأسمال وسائر مقولات الاقتصاد الرأسمالي : فتتخذ العلاقات الانسانية مظهر الاشياء ، والصفات الموضوعية للسلع • وكلما ابتعدت احدى هذه المقولات عن الانتاج المادي الفعلي ، كان الفيتيش اكثر فراغا مجردا من كل محتوى انساني•وبديهي ، بالنسبة للفكر البورجوازي ان مفعوله الفيتيشي اعمق ايضا • لهذا فان تطور الرأسمالية في المرحلة

---

(1) الفيتيشية : عبادة الاشياء . والفيتيش (الصنم) هو الشيء المادي الذي يقدسه البدائيون ، لانهم يخلطون بينه وبين الفكرة الدينية التي يرمز اليها . «المترجم»

الامبريالية يزيد في تضخم النزعة الفيتيشية العامة ، ذلك لان الظواهر التي يمكن بدءا منها كشف القناع عن تشيؤ جميع العلاقات الانسانية تصبح ، بسبب سيطرة الرأسمالية المالية ، مستعصية اكثر فأكثر على تفكير المعدل الوسطي للناس .

ومن المهم ، من وجهة نظر الفلسفة ، ان نعلم ان هذا التوغل في الفيتيشية يمارس مفعولا مناقضا للجدل،على الفكر،ان المجتمع،يتمثل للفكر البورجوازي ، اكثر فأكثر ، ككومة من الاشياء الميتة ومن العلاقات بين أشياء ، بدل ان ينعكس فيه كما هو عليه فعلا ، أي كتوليد لا منقطع ومتغير باستمرار للعلاقات الانسانية . ان المناخ العقلي المخلوق على هذا النحو لا يلائم مطلقا الفكر الجدلي . ان الطفيلية الخاصة بالمرحلة الامبريالية تزيد في تضخم هذا التطور . وبالفعل ، ان معظم المثقفين يجدون انفسهم بعيدين جدا عن تطور العمل الفعلي الذي يحدد البنية الحقيقية لتطور المجتمع وقوانينه . انهم مدموجون دمجا عميقا بدائرة التظاهرات الثانوية للانتاج الاجتماعي — التي يعتبرونها اصلا رئيسية — حتى ان الكشف عن العلاقات الانسانية المقنعة بالاستلاب يصبح بالنسبة لهم شيئا مستحيلا .

وخاتمة القول ، ان الحفرة واسعة جدا بين الواقع وبين الفكر الذي لا يعكس عنه الا تظاهرات سطحية ، بحيث ان كل تغير في التطور الاجتماعي يتمثل للفكر تحت مظهر قطعية غير منتظرة ولا يمكنه الا ان يؤدي الى سلسلة مستمرة من الازمات . وبديهي اننا اذا تكلمنا عن ازمة دائمة للفلسفة في مرحلة الامبريالية ، يتوجب علينا ان نميز عدة مراحل في هذه الازمة . فحتى عام ١٩١٤ ، كانت أزمة الفلسفة كامنة ، ولم تصبح بينة الا بعد ١٩١٨

٢

تطور الفكر البورجوازي

كل ما سبق لا يلخص المميزات العامة للمرحلة الامبريالية ، من وجهة النظر العقائدية • بيد ان الفلسفة تشكل تظاهرة عقائدية خاصة ، لا يكون تطورا متوازيا دوما بدقة مع تطور سائر التظاهرات العقائدية ، كالعلوم الدقيقة او الادب ، مثلا • ان خصوصية الفلسفة هذه تكمن في ان موضوعها هو المسائل الاخيرة للوجود والمعرفة : أي تصور العالم بالذات ، تحت أشكاله المجردة والعامة • وعلى العكس ، حيث يكون الموضوع المباشر للتظاهرة العقائدية هو الواقع الاجتماعي المعطى رأسا ــ وليس حاصلة المجرد او مبادئه العامة ــ فان الرؤية الشجاعة والمتجردة للواقع تعوض في أغلب الاحيان عن عيوب التصور العقائدي • ان الادب يقدم لنا امثلة عديدة عن كتاب تأثرت افكارهم الشخصية بالفيتيشية ، لكنهم يعرفون ،الى حد كبير ، كيف يتخلصون منها في خلقهم الادبي • وبتعبير آخر ، ان هؤلاء الكتاب يعرفون كيف يمثلون ، في آثارهم ، العلاقات الانسانية كما هي ، رغما عن أفكارهم الفردية المعاكسة • لكن موضوع الدراسة في الفلسفة ، حيث تكون المبادىء الاخيرة نفسها مطروحة على بساط البحث ــ لا يمكن له ان يمارس مثل هذا التأثير •

قد يكون بامكاننا ، اذا ما انطلقنا من هذه الاعتبارات ، ان

تحدد بشكل مجمل المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة البورجوازية حتى تتمكن بشكل افضل فيما بعد ، وبالاستعانة بهذه اللمحة التاريخية ، من دراسة المميزات الاساسية للفلسفة أثناء الفترة الامبريالية .

ان المرحلة الاولى هي مرحلة الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية التي تمتد حتى نهاية الثلث الاول من القرن التاسع عشر ، او ، على الاكثر ، حتى عام ١٨٤٨ . وهذا العصر هو الذي ولد اسمى تعبير عن تصور البورجوازية للعالم ، أي ثورة البورجوازية على المجتمع الاقطاعي في مرحلة افوله . ان فلسفة هذا العصر تجمع المبادىء الاخيرة والتصور العام للعالم ، الخاصة بتلك الحركة الواسعة التقدمية ، والتحررية ، التي اصلحت المجتمع اعمق اصلاح . فنحن نشهد آنذاك التحويل الثوري للمنطق ، وللعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . ولقد كانت تدخلات الفلسفة في المشكلات العينية الكبرى للعلوم الطبيعية والاجتماعية مثمرة ، ومن هنا ارتفعت في منطقة التجريدات الاكثر سموا . وعلى هذا النحو يتجلى طابعها العالمي ودورها كخميرة للعلوم ، مما فتح لها آفاقا جديدة لا تحصى .

لنر الآن ما تمثله هذه الفلسفة من وجهة نظر الطبقات الاجتماعية المعنية . ان الجواب يبدو ، للوهلة الاولى ، بسيطا جدا . لكن صياغته اصعب بكثير على صعيد الواقع العيني . انها المصالح الواسعة العامة لطبقة ، طبقة متموضعة على مسرح التاريخ العالمي ، ومدعوة موضوعيا الى تحويل مجموع المجتمع في اتجاه التقدم . اقول ان هذه المصالح هي التي تتلقى تعبيرها المناسب في مؤلفات الفلسفة الكلاسيكية . لهذا كانت هذه الفلسفة مرتبطة اوثق الارتباط بتلك المصالح الواسعة وبالمعارك التي ولدتها . لقد كان لمفكري ذلك العصر حس دقيق ومتين عن الواقع واخطاؤهم نفسها تخص التاريخ العالمي ،

لانها ناتجة عن اوهام بطولية ، تتناسبا مع ضرورات تاريخية .

من هذه الوحدة العميقة والصميمية بين الفلسفة والمصالح العامة للبورجوازية الصاعدة ينتج استقلال كبير للفلاسفة ، تجاه تكتيك طبقتهم المؤقت ، وبخاصة بعض فئات هذه الطبقة . وقد زودهم هذا الاستقلال بامكانية نقد جدي للغاية : النقد يأتي من الداخل لانه يقوم على الرسالة التاريخية الكبيرة للبورجوازية ، ولقد كان موقف الفيلسوف ممتازا بشكل يسمح معه بأوضح ، واعند ، واشجع طرح للنقد . واخيرا ، لم تكن هذه الشجاعة فضيلة فردية فحسب ، بل وظيفة لتلك العلاقة بين الفيلسوف وطبقته ، بحيث كان هذا الاخير يشعر بأن له ملء الحق في ان ينتقد ، بأعظم قدر من الجذرية ، ادنى انحراف للرسالة التاريخية ، باسم هذه الرسالة بالذات .

لكن ثورات ١٨٣٠ ، وبخاصة ثورات ١٨٤٨ تشهد على ان البورجوازية قد خسرت مكانها في رأس التقدم الاجتماعي . ففي ١٨٣٠ تبدأ عملية تفسخ الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية ، التي انتهت مع ثورة ١٨٤٨ . ان هذا التاريخ يمثل في تطور الفلسفة عتبة مرحلة جديدة تنتهي تقريبا في مطلع المرحلة الامبريالية . ان المعركة الهجومية للبورجوازية ضد بقايا الاقطاعية قد انتهت من ذلك الحين فصاعدا : ويحل محلها الدفاع ضد البروليتاريا الصاعدة . والعملية التاريخية الكبرى الثانية في عصر الثورات البورجوازية ، التي هي عملية تشكل الدول القومية ، تنتهي ايضا مع تحقق الوحدة القومية الالمانية والايطالية في اطار دول رجعية . انه عصر التسويات الاجتماعية الخائفة ، عصر نابليون الثالث وبسمارك . وأفلت الديموقراطية البورجوازية القديمة وانحلت باستمرار منذ ١٨٤٨ . وانفصل الليبيراليون والديموقراطيون وانتهى بهم الامر الى الانقلاب على

بعضهم البعض : هكذا تحولت الليبيرالية الى « ليبيرالية قومية » ذات طابع محافظ .

ان التفتح الصاخب للانتاج الرأسمالي في كل اوروبا الغربيـة والوسطى يشكل الخلفية الاقتصادية لفساد الديموقراطية ذاك . ان الرأسمالية تابع صعودها اللامحدود ظاهريا والمتحرر من كل مشكلة من ذلك الحين فصاعدا . (لننوه بالمناسبة ان هذه الملاحظات لا تنطبق على روسيا . ان عام ١٩٠٥ ، في تطور روسيا السياسي والاقتصادي ، ومن ثم في النضال العقائدي ، يتناسب مع ما كانت تعنيه سنة ١٨٤٨ بالنسبة لاوروبا الغربية والوسطى . ولهـذا امكن ان يوجد في روسيا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر،مفكرون من أمثال تشرنشفسكي ودوبرو ليوبوف) .

ان فلسفة تلك المرحلة تشكل الانعكاس الدقيق للتسوية الاجتماعية ، على صعيد الفكر . انها تتخلى عن طموحها الى تقـديم جواب على مسائل الفكر البالغة الاهمية . ويتجلى هـذا الميل ، على صعيد نظرية المعرفة ، بلا أدرية[1] تزعم اننا لا نستطيع ان نعرف شيئا عن ماهيـة العالم والواقع الحقيقية وان هـذه المعرفة لن يكون منها لنا أي نفع على كل حال . وليس علينا ان نهتم الا بمكتسبات العلوم وحدها ، المتخصصة والمنفصلة بعضها عن بعض ، وهي معارف لازمة من وجهة نظر الحياة العملية اليوميـة . ان اللا أدرية ترى ان دور الفلسفة يجب ان يقتصر على اسهر على ألا يتمكن أي شخص من تخطي الحدود التي حددتها العلوم وعلى ألا يجرؤ أي شخص عـلى استخلاص بعض الاستنتاجات ، من العلوم الاقتصادية والاجتماعية ؛

---

(١) اللاادرية كل فلسفة تدعي ان الفكر الانساني يستعصي عليه الوصول الى مطلق الحقيقة ، وان ماهية الواقع العميقة لا يمكن فهمها بالطبيعة . «المترجم»

التي قد تهدد بافقاد النظام القائم خطوته . وتحرم اللا أدرية ، في الاتجاه نفسه ، على نفسها ان تستغل اكتشافات العلوم الطبيعية ضد المعتقدات الدينية . ان هذه الفلسفة تنكر بالمبدأ كل الابحاث التي تنزع الى انشاء تصور منسجم عن العالم لان هناك رؤية عامة ستحدد الحدود التي رسمها العلم الذي تعتبره السلطة العليا .

ان هذه الفلسفة التي تستر في معظم الحالات تحت ملامح كانتية جديدة او وضعية ، ليست هي الفلسفة الوحيدة لذلك العصر . لكن هاتين النزعتين غالبتان . ويمكننا ان نسجل ، توازيا مع تطورهما ، بعض المحاولات لتجديد المادية الميكانيكية القديمة ، وهي محاولات متواضعة جدا على كل حال (ماليشوت ، وباشنر ، الخ) . ولقد كان تأثير شوبنهاور ، وبخاصة بين المثقفين المستقلين ، عميقا جدا ايضاء ولقد تمتع ، فيلسوف التشاؤم هذا ، بحظوة رسول الاحتقار لوجود اصبح مجردا من كل معنى .

ان الفلسفة السائدة في ذلك العصر هي فلسفة اساتذة . ان موضوعها الوحيد تقريبا ، باستثناء علم النفس الذي كان في بداياته ، النظرية المجردة للمعرفة ، لقد اصبحت بنفسها علما متخصصا . لقد تخلت عن رسالتها الاجتماعية القديمة : لقد كفت عن ان تكون ، على صعيد الفكر ، التعبير عن المصالح التاريخية الكبرى للبورجوازية ، وتخلت عن دراسة كل مشكلة عقائدية . لقد ارتضت ان تتكفل بوظيفة « حارس حدود » ، وهي وظيفة لازمة لبورجوازية العصر ، لانها تضمن استقرار تسوية اجتماعية دائمة مع قوى الرجعية . وبالمقابل، اصبحت مناهج ومواضيع وتطور وثمار هذه الفلسفة التي صارت علما متخصصا كسائر العلوم ، موضع لا مبالاة من البورجوازية اكثر فاكثر . ان هذه البورجوازية تتنازل للمثقفين البيروقراطيين ، الذين يشكلون جزءا من جهاز الدولة ، عن الحق في استغلال مناهجها

وتناليها • وهكذا اصبحت هذه الفئة من المثقفين ، المستفيدة من استقلال نسبي ، وانسجاما مع تقسيم العمل الخاص بالرأسمالية المتطورة ، امينة على الفلسفة الجديدة •

لكن هذا الاستقلال نسبي تماما • ان وجوده مشروط بالتنفيذ الدقيق للالتزامات الناتجة عن وظيفة « حارس حدود » • وهكذا اصبح شكل الفلسفة وموضوعها محددين منذ ذلك الحين فصاعدا من قبل المشاكل الخاصة لتلك الفئة من المثقفين التي اصبحت ، مع تمتع بعض الاستقلال ، الامينة الاجتماعية على الفكر ، في تلك المرحلة الجديدة من تطور الفلسفة البورجوازية • ويتجلى هنا ، من وجهة النظر السوسيولوجية ، وللوهلة الاولى على الاقل ، تناقض معين ، باعتبار ان هذه الفئة الاجتماعية نفسها هي التي كانت ايضا وراء ظهور الفلسفة الكلاسيكية • لكن اذا كانت روح الفلسفة آنذاك مختلفة جذرية ، فان الوظيفة الاجتماعية للمثقفين ، المبدعين المباشرين لتلك الفلسفة ، كانت هي ايضا مختلفة ، وهذا الخلاف هو الذي يفسر التغير • ان فئة المثقفين التي نبعت منها الفلسفة البورجوازية مباشرة ، كانت تتكلم آنئذ باسم منظورات عالية للبورجوازية الصاعدة • بيد انه كان على هذه المنظورات ان تضيع وتتلاشى في الصراع الدفاعي ضد البروليتاريا وفي التسوية بين الطبقات التي تلت عام ١٨٤٨ • وضاقت المطامح الفلسفية للبورجوازية • بل لقد اصبحت سلبية ، لينتهي بها الامر الى ان تتحول الى مبادىء تحديدية خالصة • ولقد تمتع المثقفون بدءا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر بحرية كاملة في الحركة داخل بعض الحدود : هكذا اصبحت الفلسفة قضيتهم الخاصة•وفقدت البورجوازية أي اهتمام بمعرفة تعاليم استاذ الفلسفة هذا او ذاك بشرط ان ينجز الفيلسوف وظيفته كـ« حارس حدود » • وراح التعليم الجامعي للفلسفة يتم اكثر فاكثر وسط لا مبالاة المجتمع •

لنر الآن ما يميز فلسفة المرحلة الامبريالية عن فلسفة العصور السابقة • يبدو للوهلة الاولى ان هناك تفتحا • لقد اصبحت الفلسفة من جديد « مفيدة » — بالنسبة للاوساط المثقفة فقط ، بالطبع — غير ان اللامبالاة العامة للبورجوازية لم تتبدل تجاهها • انها تدخل الى المسرح ، في العديد من الحالات ، تحت مظهر معارضة للفلسفة الجامعية التي لا تفصح تقريبا عن أي تغير • وعديدون هم الذين وجدوا انفسهم خارج التعليم الرسمي من بين المفكرين الكبار في المرحلة الامبريالية (نيتشه ، شبنغلر ، كايزرلنغ ، كلاجز ، الخ) • ولقد ظل سيمل وشيلر ، هما ايضا ، خارج الكليات فترة طويلة • وشيئا فشيئا فرض الاتجاه الجديد نفسه على جزء من التعليم الرسمي ، الذي انتهى اخيرا الى القبول بأن الفلسفة يجب ان تكون « مفيدة » (كروتشه ، برغسون ، هويزنغا ، الخ) •

ترى هل شهدنا تغيرا جذريا ؟ لا نعتقد ذلك • واذا ما تفحصنا المشكلة عن قرب اكثر ، لاحظنا انطلاقة في الاتجاه الذي تأكد بعد ١٨٤٨ ، ما دامت فئة من المثقفين هي التي تصنع الفلسفة دوما لاستعمالها الخاص • ونحن نرى ايضا ان الحتمية الاجتماعية الاشد حزما لاتكف عن التأثير في أي زمن • كل ما هنالك ان هذه الحتمية لا تعادل التحديد المباشر لشكل الفلسفة وموضوعها ، بل تتجلى بخلق هامش من الحرية ملائم لمصالح البورجوازية وتحدوه هذه المصالح بالذات • وتستطيع الطبقة المثقفة ، داخل هذا الهامش ، ان تنشىء بكل حرية مذاهبها العقائدية •

وتتخذ هذه السلطة المتطرفة للحتمية الاجتماعية بشكلها العيني في الفاشية • وبالفعل ، ان الفاشية تعبر ، في لغة رأسمالية التروستات الرجعية ، او في الديماغوجية القومية والاجتماعية للرجعية ، عن كل

« فتوح » الفلسفة في المرحلة الامبريالية . انها تنقل الى لغة الشارع التجريدات العقائدية التي تنشرها هذه الفلسفة من أعلى كرسي الجامعة الى الصالونات والمقاهي .

٣

فلسفة الامبريالية

لقد اكتسبت الفلسفة ، بصيرورتها « مفيدة » ، بعض الاستقلال ، وهذه الملاحظة تعني ان المثقفين البورجوازيين يطرحون ، بدءا من موقفهم الذاتي الخاص ، مشاكلهم الخاصة بطريقة اكثر عينية ووعيا مما في المرحلة السابقة . وهذه نتيجة لكون دور المثقفين المستقلين اكبر من دور المثقفين البيروقراطيين . لقد بات هؤلاء المثقفون لا يطرحون المشاكل العالمية الكبرى للبورجوازية في مرحلتها الصاعدة ، بل صاروا يقصرون تفكيرهم على المصالح الدفاعية للبورجوازية في نهاية القرن التاسع عشر .

ماذا يمكننا ان نستنتج من هذا كله بخصوص محتوى الفلسفة الجديدة وشكلها ؟ من السهل ان نرى اولا ان الاسس البورجوازية لا تزال قائمة ، دون ان تكون قد تعرضت لاي نقد جدي . ثم ان الفئة الاجتماعية التي اصبحت امينة على الفلسفة الجديدة ، تتضاءل معرفتها لبنية المجتمع البورجوازي الاقتصادية ، بل وتبدو اقل استعدادا باستمرار لدراستها كمشكلة فلسفية . بينما ، ان لهجة النقد تبدو ظاهريا اكثر هجومية ، لكن هذا النقد بات لا يعني تقريبا الا الثقافة المحضة والاخلاق الفردية ، أي المشاكل التي تهم مباشرة المثقفين باعتبارهم فئة اجتماعية . ان الفئة المثقفة تبتعد اذن باختيارها عن المشاكل

الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهذا التخلي هو الذي يعادل الاحترام الكبير للحدود التي رسمتها البورجوازية الامبريالية للفلسفة. وهذا الاحترام يمنحها ، بالاصل ، هامشا من الحرية يسمح لها بأن تصبح « مفيدة » وان ترسم احيانا حركة تمرد .

ولنضف ، بالمناسبة ، ان هذا الاقصاء للمسائل الاجتماعية ومشاكل الاقتصاد والحياة السياسية ، يتوافق موضوعيا مع مطالب طبقة البورجوازية الامبريالية ، وانه في الوقت نفسه النتيجة الضرورية للوضع الاجتماعي للفئة المثقفة في هذه المرحلة . واذا كان الاحترام المدقق للحواجز التي تكلمنا عنها لا يعني بالضرورة ، لدى الفلاسفة باعتبارهم افرادا ، خضوعا واعيا لمطالب البورجوازية الامبريالية الا انه لا يقل عن ان يكون خضوعا في الواقع ، رغما عن كل لا وعي وعن كل حسن نية شخصية .

لهذا يتعرض الاستقلال الباطني للفلسفة وموقفها النقدي الاساسي لانحلال لا يمكن لأي شيء ان يوقفه . ويكفي ان نذكر كمثال على العكس هوبز ، او روسو ، او فيخته . وليس ما تفتقر اليه هو الابنية الطوباوية ، انها دقة الى تحويل الثقافة ، حتى ولو بالوسائل الثورية ، كما عند نيتشه مثلا ، لكن القاعدة التي تحرم المس بالاساس الاجتماعي والاقتصادي للرأسمالية محترمة دوما . ان نيتشه ينتقد بقسوة الاعراض الثقافية لتقسيم العمل الرأسمالي ، دون ان يفكر بأبسط تحويل للتنظيم الاجتماعي .

انها فكرة التقدم التي تستقطب النقد الفلسفي ، وهذا النقد لا يفتقر الى دفقة شبه ثورية . وبالطبع ، ما من احد يفكر بالقول — وهذا ما يجهله الفيلسوف وجمهوره المثقف في معظم الحالات على حد سواء — ان هذا الطرح « الجري‌ء » للمشكلة ليس الا انعكاسا

عقائديا لتطور البورجوازية ، وهو تطور يضعها في صف المعارضة للتقدم . انما المسألة بكل بساطة هي الانعكاس العقائدي للتسوية الحاصلة بين البورجوازية وقوى المجتمع الرجعية . كما ان ما من انسان يقول ان هذه المسألة اذا كانت تطرح بمثل هذه الحدة في فلسفة الامبريالية ، فهذا لان تحالف قادة الانتاج الرأسمالي مع جميع قوى المجتمع الرجعية يزداد توثقا تحت سيطرة رأسمالية التروستات . ان عددا من المثقفين ، قدموا من مختلف الآفاق ، لا يترددون في عقد هذا الزواج « المفيد » بين المحتوى الرجعي والبادرةالثورية : لاغارد ، نيتشه،سوريل ، اورتيغا أي غاسيه وغيرهم، وفي عشية استيلاء الفاشية على الحكم ، يطلق فرابر صيحةالانضمام الى « ثورة اليمين » .

وتوازيا مع هذا التطور ، الذي تقدم فيه المسائل العقائدية البحتة ، تتعرض العلاقات بين الفلسفة والدين الى تحول عميق . لقد كان الهدف من الحواجز التي اقامتها لاأدرية المرحلة السابقة هو قبل كل شيء إفقاد المادية الملحدة حظوتها . ان الاتجاه نحو تصور اكثر ايجابية سيقود قسما من الفلاسفة الى تبرير جديد للدين والقسم الآخر الى إلحاد ديني جديد ، لكن محتوى العقائدي والاخلاقي سيكون متعارضا كل التعارض مع محتوى الالحاد المادي ومن السهل ان تتبع هذا التطور الذي يبدأ من نيتشه حتى وجودية هيدجر وسارتر .

ولنضف ان تبسيط العلوم الطبيعية يصبح بشكل اساسي ، في مرحلة الامبريالية ، سلاحا في خدمة العقيدة الرجعية . فلقد كانت الفلسفة في المرحلة السابقة لا تزال مقتصرة على اتخاذ موقف دفاعي، وكانت لاأدرية دي بوا ريمون[1] تفيد قبل كل شيء في تجميد

---

(1) اميل دي بوا ريمون : فيزيولوجي الماني ، ولد في برلين (١٨١٨ — ١٨٩٦) .

النتائج العقائدية للمادية هيكيل[1] وكانت مدرسة ماخ[2] وآفيناريوس[3] وبوانكارية[4] تشكل خلفية للدفاع المكشوف عن التصورات الرجعية . ومنذ ذلك الحين فصاعدا لم تكف هذه النزعة عن التضخم واخذت الفلسفة تفسر كل الاكتشافات الجديدة للعلوم الطبيعية على انها براهين الى جانب عقائد الرجعية .

ويجب ان نلاحظ من وجهة نظر المعرفة ان المثالية الموضوعية للمرحلة السابقة تظل ، دون تغير ، نفس اساس نظرية المعرفة في المرحلة الامبريالية .وهذه الحقيقة ليست راجعة الى الصدفة ، باعتبار ان المثالية تشكل العقيدة التلقائية ، الطبيعية ان صح التعبير ، للفئة المثقفة . ان العمل المادي ، الذي يحدد نهائيا العلاقة بين الفرد والعالم يقدم لهذا الموضوع اتجاها مزدوجا . فهو ، من جهة اولى ، يبين ان العالم المادي موجود وجودا مستقلا عن الوعي . ومن جهة اخرى ، ان العمل ذو طابع غائي ، وهذا يعني ان الهدف منه معطى في وعي الشغيل ، قبل بدئه الفعلي بمدة . وهذا التطور هو الذي يفسر ان العديد من العلماء يتصرفون ، ضمن اختصاصهم ، كماديين تلقائيين ، وهذا امر معاكس تماما لموقفهم في ميدان الفلسفة . وهكذا يأسف ريكرت مثلا على رؤيته بعض العلماء الكبار يعلنون انهم انصار

---

(1) ارنست هيكيل : بيولوجي الماني ولد في بوتسدام (١٨٣٤ - ١٩١٩) . كان من أجرا المدافعين عن المذهب الارتقائي الذي قال به داروين . * المترجم *

(2) ارنست ماخ : فيزيائي وفيلسوف نمسوي ، من اوائل القائلين بالنظريات النسبية (١٨٣٨ - ١٩١٦) .

(3) ريتشارد آفيناريوس فيلسوف الماني ، مبدع المذهب النقدي التجريبي . (١٨٤٣ - ١٨٩٦) .

(4) هنري بوانكارية : رياضي فرنسي (١٨٥٤ - ١٩١٢)

* المترجم *

« واقعية ساذجة » في مجال اختصاصهم • وكلما ازداد دور الفئة المثقفة المستقل والنوعي في الفلسفة أهمية ، اصبح وضع المثالية الذاتية في مجال نظرية المعرفة أقوى •

٤

الموضوعية الكاذبة

يظل اذن اساس نظرية المعرفة كما هو ، لكن فلسفة المرحلة الامبريالية تسجل مع ذلك تطورا هاما بالنسبة لفلسفة المرحلة السابقة . وتتلخص اهم مميزات هذا التطور على هذا النحو تقريبا : ميل الى النزعة الموضوعية ، وظهور موضوعية زائفة ، ونضال ضد الشكلية في نظرية المعرفة — مما يتوازى مع المحاماة عن الحدس الذي سيجعل منه الاداة الجديدة لفلسفة جديدة — وأخيرا العودة الى دراسة المسائل العقائدية ، مكان اللاأدرية الناتجة عن المرحلة السابقة .

ان كل هذه الافكار تتجاوب مع الضرورات الخاصة بتلك المرحلة من التطور الاجتماعي . وهي كلها كذلك أعراض لأزمة الفلسفة . ان الامان المزعوم ، وتوازن الشروط الاجتماعية التي كانت كل الظواهرتدل على استقرارها والتي كانت تبدو وكأنها ستدوم ابدا ، وتوهم ازدهار اقتصادي وسياسي ، قد خلقت مناخا فلسفيا سمح بهجر المشكلات الموضوعية كافة ، أي الواقع كله ، وبالعهد بدراستها الى العلوم المتخصصة ، الى التقنية الصناعية ، واخيرا الى « الادارة الحكيمة » و « السلطات العليا » ، مع الاحترام المدقق للحواجز التي رسمتها نظرية المعرفة .

ان الحاجة الى عقيدة تزداد ظهورا ،وهذهايضا اشارة،اشارة ممهدة

على الاقل ، الى الازمة • ان هذا البحث يكشف عن الشعور المسبق بزعزعة عامة للاسس ، رغم كل استقرار ظاهري بل رغم كل تدعيم للسطح • ان طبيعة الفئة المثقفة ، الحساسة بالتجريدات الفلسفية ، تستشعر الازمة التي تتلبد في الافق : ان قسما لا بأس به من الفلسفة يحمل هذه الاشارات المبشرة قبل ١٩١٤ بمدة • وبديهي ان هذه الاشارات كانت ، حتى ذلك التاريخ ، مجردة تماما : لم تكن المسألة آنذاك ، الا مسألة ميول تريد انقاذ وحدة الشخص الانساني المعزول، امام التجزئة التي خلقها التقسيم الرأسمالي للعمل • لم تكن المسألة بعد الا مسألة تأويل مطول للتناقضات التي لا حل لها ، والتي اوجدتها الثقافة الرأسمالية والامبريالية • ترى هل يجب ان نقول انهم لايتكلمون ابدا عن تناقضات الثقافة الرأسمالية ، بل عن تناقضات الثقافة بشكل عام ، الثقافة لا غير ؟ وربما كان جورج سيمل الع ممثل لفلسفة الازمة الكامنة هذه •

لقد قلنا ان الحاجة الى العقيدة تشكل اشارة الى الازمة • ويجازف هذا التأكيد ، للوهلة الاولى ، بأن يعتبر فكاهة أو تناقضا • لكن الحقيقة لا يمكن تصورها الا تحت مظهر حقيقة عينية • لهذا يتوجب علينا ان ندرس بسرعة الوظيفة الاجتماعية للعقيدة خلال المراحل الثلاث للفكر البورجوازي التي حددناها سابقا •

لقد افسحت الفلسفة البورجوازية الكلاسيكية المجال لولادة وتفتح عقيدة عالمية وقوية موضوعة تحت اشارة التقدم • فلقد كانت الفلسفة ، في ذلك العصر ، تحتل ذروة العلوم الانسانية • كانت تتم كل معرفة ، واساسها ، واطارها ، فكانت العقيدة اذن الموضوع الخاص بالفلسفة ، التي هي نفسها نتاج عضوي للتقدم الاجتماعي اللامنقطع ، وإتمام وملحق لمجموع النشاط العلمي في كل مرحلة من التطور الاجتماعي •

كانت المرحلة المكتظة بالتسويات الاجتماعية اقتصادياً تشيع بكـل وجبن عن كل مسألة عقـائدية تعتبر دراستها لا مجـدية ، معلنة ان الانجازات العقائدية الكبرى للمرحلة السابقة مضادة للعلم ، اما الفئة المثقفة في مرحلة الازمة ، فانها تطمح الى الخنوع والعزاء اللذين يتوجب على العقيدة الجديدة ان توفرها لها .

لكننا ما زلنا ـــ ظاهريا على الاقل ـــ في ذروة التناقض : كيف يمكنهم ، بالفعـل ، ان يأملوا بتعزية من تشاؤم نيتشه أو شبنغلر ، وكلاجز او هيدجر ، القاتم ؟ لنقـل فورا ان هـذا التناقض ليس بتناقض لانه محتوي ضمنيا في المثالية الفلسفية التي تمثل ، تحت مظهر مجرد ومضاد للتاريخ ، مصير الانسان في مرحلة الامبريالية على انه المصير الانساني بشكل عام ، انهـا تخلق على هذا النحو ، دون ان تعلم ذلك ، مناخا يبدو فيه حكمنا تناقضا ، ان التعزية تكمن ، بالفعل وعلى وجهة التحديد ، في هذا القدر . (يكفي ان نذكر حب القـدر عند نيتشه ، والكينونة ـــ من اجل ـــ الموت عند هيدجر ، والتشاؤم البطولي لما قبـل الفاشية وللفاشية ، الخ) . واول من نادى بهـذا الاتجـاه شوبنهاور وكيركارد . وليس الرضى هو الذي نريد ان تعارض به مذهب القدرية هـذا لان ما من شيء سيكون دافعا لمثل هـذا الرضى . بيد اننـا نريد ان نلفت الانتباه الى ان بعض المفكرين المحدثين ، أمثال كايزرلي أو ياسبرز ، يعظون بوجود منطوٍ على نفسه ، معزول عن كل حيـاة عامة ، ويقوم توازنه على وجـه التحديد على تشاؤم كلي تجاه العالم الخارجي .

ان الهدف الحقيقي لهذه النزعة هو منع الاستياء الذي ولدته الازمة ان ينقلب ضد اسس المجتمع الرأسمالي والعمـل بحيث لا تقدر الازمة على دفع الفئة المثقفة الى التمرد ضد مجتمع الامبريالية . ولم يعد المقصود التمدح المباشر واللفظ بالمجتمع الرأسمالي ، كمـا فعل

ذلك حارقو البخور المأجورون او المتطوعون في الماضي ، ان نقد الثقافة الرأسمالية بشكل ، على العكس ، الفكرة المركزية لهذه الفلسفة الجديدة • وكلما طالت الازمة ، زادت مكاسب مفهوم « طريق ثالث » على الصعيد الاجتماعي : انه عقيدة ترى انه لا الرأسمالية ولا الاشتراكية تتجاوبان مع المطامح الحقيقية للانسانية • ويبدو ان هذا المفهوم يقبل ضمنيا بحقيقة ان النظام الرأسمالي لا يمكن الدفاع عنه نظريا على ما هو قائم عليه • ولكن كما ان رسالة « الطريق الثالث » في نظرية المعرفة هي ان يحل ، بطريقة مباشرة ، في المثالية الفلسفية ، التي باتت غير قابلة للدفاع عنها ، في امتيازاتها ، كذلك فان « الطريق الثالث » الفلسفي محمل بالرسالة الاجتماعية التي تقوم على منع الفئة المثقفة من ان تستخلص من الازمة الاستنتاج الاشتراكي • اذن ، فان «الطريق الثالث » دفاع عن الرأسمالية ، ولا يقلل كونه غير مباشر من صفته هذه •

على هذا الاساس ، فان النضال ضد الاشتراكية يصبح ، بمقدار متعاظم باستمرار ، المسألة العقائدية الاساسية • انه نضال فلسفي ضد المادية الجدلية ، ضد المادية بقدر ما هو ضد الجدل وهذه النزعة تعني على صعيد العقيدة الاقصاء المنطقي لكل اعتبار اقتصادي او اجتماعي • ان الفلسفة ليست بقادرة على توليد حجج جدية ضد مفاهيم الاشتراكية • انها تتظاهر اذن بالاعتقاد وتجتهد في اشاعة الاعتقاد بأن علم الاقتصاد القومي البورجوازي المتخصص قد مزق اربا مذهب الماركسية الاقتصادي منذ زمن بعيد • ان مهمتها تقتصر اذن هنا على تجريد كل وجهة نظر اجتماعية واقتصادية من اعتبارها وعلى الانقاص من اهميتها على صعيد العقيدة •

ولما كان علم الاجتماع البورجوازي قد تخصص ايضا ليصبح علما مستقلا عن الاقتصاد ، فان الفلسفة قد بدلت موقفها تجاهه •

ففي حين ان فلسفة المرحلة السابقة كانت تنقض مكانة علم الاجتماع بين العلوم ، نجد ان فلسفة المرحلة الجديدة تفتح له الابواب بل تقبل ، اثناء الازمة الحادة بـ« بالمعرفة السوسيولوجية » التي قام بها شيلر ومانهايم كسلاح من الطراز الاول في خدمة النسبية • وتكفل علم اجتماع الرجعية المكشوفة ، الذي ينبع منها مباشرة ، فيما بعد بارساء اسس المفاهيم الفاشية ، بواسطة فراير وث • شبيدت •

ان تفتح الفلسفات المعادية للتقدم يشكل الهجوم العقائدي الكبير الثاني ضد الاشتراكية • ولما كانت الفلسفة البورجوازية غير قادرة على توليد حجج جدية ضد المفهوم الاشتراكي عن التقدم ، فانها مرغمة على محاربته في ميدان العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية • وهي تحاول ، من جهة اخرى ، ان ترسم منظورات قادرة على اشباع رغبات الفئة المثقفة التي اجتاحتها الازمة • ان اندماج هذين الاتجاهين ـ اضفاء طابع الاسطورية على فكرة التقدم من جهة وتفها الخالص والبسيط من جهة ثانية ـ قد ولد لدى المهدين للفاشية نظرية العرقية التي تقدم نظرية صوفية كحل « لاسرار » المجتمع والتاريخ •

وبديهي ان جميع هذه المحاولات تشكل جزءا من المعركة الكبرى ضد المادية التاريخية ، حتى ولو استنكف معظم المروجين لها عن كل جدال صريح • ان الاشتراكية لم تشق طريقها ، في اوروبا الغربية والوسطى ، الى المثقفين ، بمقدار يتناسب مع التأثير الواقعي للحركة العمالية • اما الفعالية النسبية هذه للفلسفات البورجوازية فراجعة ، الى حد كبير ، الى الخدمات التي اداها لها المذهب الاصلاحي[1] • ان هذا المذهب ينكر على الماركسية صفتها كعقيدة•

---

(1) نظرية تريد ان تغير الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع بالاصلاحات لا بالثورة . « المترجم »

ان ماركس بالنسبة له « عالم متخصص » في الاقتصاد وعلم الاجتماع ، عالم تجاوز التطور العلمي منهجه واكتشافاته إن جزئيا وإن كليا فلا غرو اذن ان نرى الاصلاحيين يريدون « اكمال » الماركسية باضافة كانت (ماكس آدلر) او ماش (فريدريك آدلر) اما برنشتاين ، وهو أوعى ممثل للمذهب الاصلاحي دون ريب ، فانه يأخذ موقفه بوضوح ضد الجدل ، المنهج « البالي والخادع » • يقينا ، لقد اصطدمت مفاهيم المذهب الاصلاحي السياسية في اوروبا الغربية والوسطى بمعارضة كبيرة ، لكن هذه المعارضة لم تكن قادرة على ان تعيد للمادية الجدلية حقوقها ، وينعكس هذا الضعف العقائدي للحركة العمالية في اوروبا الغربية والوسطى في الفاقة العقائدية للمعارضة الديموقراطية المعادية للامبريالية ، وهي المعارضة الضعيفة والعاجزة اصلا عن محاربة فلسفة الامبريالية الرجعية جديا •

٥

« الطريق الثالث » والاسطورة

تسمح لنا الاعتبارات السابقة بالانتقال الآن الى دراسة المشكلات الرئيسية التي تطرحها فلسفة المرحلة الامبريالية • وسوف ندرس اولا مفهوم الموضوعية ، القائم على نظرية المعرفة للمثالية الذاتية •

لقد سبق وتكلمنا عن « الطريق الثالث » في نظرية المعرفة • ان اصله يرجع جزئيا الى نيتشه ، وجزئيا الى ماش وآفيناريوس ، حتى الى الانطولوجيا[1] الوجودية التي تعترف بوجود مستقل للوعي ، الا انها تصر على اتباع المنهج المثالي القديم فيما يخص تحديد هذا الوجود ، ومعرفته ، وتعليله • لقد كانت نظريات المعرفة السائدة في المرحلة السابقة تنكر امكانية فهم الواقع الموضوعي • اما « الطريق الثالث » الذي يترك جميع مبادىء نظرية المثالية الذاتية في المعرفة غير مسموسة ، فانه يموه حدوده ، بتصويره المسألة بطريقة تبدو انها تقبل ضمنيا بأن الافكار والمفاهيم التي لا توجد الا في الوعي هي نفسها وقائع موضوعية •

---

(١) الانطولوجيا : هي قسم من الفلسفة يبحث في « الكائن باعتباره كائنا » حسب تعبير ارسطو • وهي معرفة ماهي عليه الاشياء في ذاتها ، باعتبارها جواهر،كمعارضة لدراسة مظاهرها وصفاتها • كما انها تعارض الميتافيزيقا ، باعتبار ان الميتافيزيقا هي مجموعة معارف يمكن ان تقرر قبليا في كل نظام فلسفي • « معجم لالانه • المترجم »

لنر اذن عن أي واقع تتكلم هـذه الفلسفة • (مـع الملاحظة ، بالمناسبة ، ان الفلسفة البورجوازية تتكلم دوما عن القطبية المثالية والواقعية دون ان تلفظ ولو لفظا كلمة المادية) • ان ماش والكانتيين الجدد يتشئون نظرية في المعرفة تقتصر على القيام بتنازلات اصطلاحية للعلوم الطبيعية وتجهد في تسلم حد « الواقعية الساذجة » ، واقعية العلماء • ان الافكار والواقع واحدة بالنسبة لهم ، كما هي بالنسبة لبيركلي • ان الواقع الذي يتكلمون عنه يصبح بالفعل واحدا وغير قابل للقسمة ــ لكنه واقع المثالية الذاتية • بيد ان هـذه اللاأدرية الجديدة بعيدة عن ان تكون شبيهة بلاأدرية المرحلة السابقة ، التي كان انجلز يستطيع عن حق ان يطلق عليها اسم « إلحاد خجول » ، لأن المذهب الذي يرى ان الواقع لا تمكن معرفتـه يعني ببساطة رفض الفلسفة ان تستخلص النتائج العقائدية من اكتشافات العلوم الطبيعية• ان مدرسـة ماش تتجاوز كثيرا هـذا المطمح السلبي الخالص ، لأن لاأدريته تعني التأكيد بأن اكتشافات العلوم الطبيعية على أتم انسجام مع أي عقيدة رجعية كانت •

لكن تطور الفلسفة لم يقف عند هذا الحد الذي وصل اليه • ان الوجه المحدث للاأدرية يصبح تصوفا وخلقا للأساطير • ويستحيل هنا ان نقلل من شأن التأثير الحاسم لنيتشه على تطور مجموع الفكر في المرحلة الامبريالية ، بل يمكننا القول انه خلق نموذج ابداع الاساطير • ورغم اننـا لا نريد ان نقف طويلا عنـد المواضيع الرئيسية لهـذه الاساطير ، فاننـا سنلح على الدور الذي يلعبه عنده الجسم والجسد • ان نيتشه يتخاصم بالفعل مع الروحية المجردة والاخلاق البورجوازية الصغير للفلسفة الرسمية • ان نظريته في المعرفة واخلاقه تؤكد وتدافع عن حقوق الجسم ، دون ان تقوم بأي تنازل للمادية الفلسفية • والحال ان المظهر الفلسفي لجسم حرم على هذا النحو من كل مادة لا يمكن ان

يكون الا صوفيا • وهذا احد عناصر ذلك المذهب الحيوي الخاص وتلك البسيكولوجيا القائمين على اسس حيوية مزعومة تأخذ لدى نتشه مكان تصور اجتماعي • ويتم هذه المقدمة وتتوجها منظور صوفي لتطور الانسانية ، والقبول بالامبريالية ، وخلق مفهوم ارستقراطية جديدة ونفي الاشتراكية التي كان يعارضها بأسطورته الحيوية • وهكذا تكون اسس الرقية كافة قد هيئت •

ونكتفي أيضا بملاحظة بعض الملاحظات المبدئية حول بعض الاساطير الاخرى (برغسون ، شبنغلر ، كلاجز ، الخ) دون ان نعلق عليها بالتفصيل • ولنقل فورا انه يجب الا نخلط الاساطير المصاغة على هذا النحو ببعض عناصر الانظمة الفلسفية القديمة ، رغم الطابع الصوفي لهذه الانظمة احيانا • ان المثالية تسقط ، ما ان تهجر اللاأدرية، ومهما كانت ، في صنع الاساطير ، ما دامت مرغمة على ان تنسب الى ابنية فكرية خالصة دورا من الواقع في تعليل الظواهر الواقعية •

كلما اقترب نظام فلسفي ما من المثالية الموضوعية ، تكشف فيه هذا الميل الى صنع الاساطير : ان « انا » فيخته تفضح ذلك اكثر من « الوعي العام » عند كانت ، ويفضحه « عالم الروح » عند هيغل اكثر ايضا من البنيان الفيختوي • بيد ان هذه الابنية الفكرية تحتوي ، اذا ما اعتبرناها وقائع ، في تلك المرحلة ايضا ، على عناصر استكشاف شرعي كل الشرعية للواقع ، ولا تزال هناك امكانية تامة للتعرف في كل مكان على عناصر الواقع التي تكون هذه الابنية الفكرية الكشف الاول لها والتصوير المشوه لها على صعيد الفكر في آن واحد • وليست هذه الابنية ذات الطابع الصوفي في الواقع الا ضباب الفلسفة الذي يسبق شروق شمس المعرفة •

ويختلف الموقف كل الاختلاف حين ننظر الى فلسفة المرحلة الامبريالية • فالبناء الفكري هنا ، أي الاسطورة ، يعارض اولا

المعرفة العلميـة • ان الرسالة الاولى للاسطورة هي اخفاء النتـائج الاجتماعيـة لمكاسب العلم وجعلهـا مبهمـة • وتتولى الاسطورية النيتشوية ، منذ بداية هذه المرحلة من الفلسفة ، هذا الدور تجـاه اكتشافات الداروينيـة • لقد كـانت الاسطورة ، في عصر الفلسفة الكلاسيكية ، تتمثل تحت مظهر المعرفة العلمية نفسها ، في حين انهـا تمثل ، في فلسفة المرحلة الامبريالية ، موقفا ، علاقة بالعالم ذات ماهية أسمى ، ان صح هـذا التعبير ، مما يمكن للمعرفة العلمية ان تبلغه ، وتتطرف الى حد التبرؤ من العلم • ان الوظيفة الاجتماعية للعقيـدة ، أي للاساطير ، هي اذن الوظيفـة التاليـة في الوقت الحاضر • اقتراح تصور للعالم يتجاوب مع تصور فلسفة الامبريالية حيثما يتبين ان العلم عاجز عن تقديم رؤية اجمالية ، والحلول محل المنظور الذي يقدمه العلم في كل مرة يناقض فيهـا التصور الذي تقترحه الفلسفة بنظرية المثالية الذاتية عن المعرفة ، الموروثة عن اللاأدرية ، لكننا ، من جهة اخرى ،امام وظيفة جديدة كل الجدة بهذه اللاأدرية ، وظيفة تقوم على خلق شبه موضوعية جديدة ، بتخطي الحد الذي يفصلها عن الاسطورة •

٦

الحدس والمذهب اللاعقلي

يفترض المذهب الموضوعي الجديد وجود اداة جديدة للمعرفة • ويقوم احد المشاغل الاساسية للفلسفة الحديثة على معارضة الفكر العقلي والمنطقي بهذا الموقف الجديد ، بأداة المعرفة الجديدة تلك التي هي الحدس ، في حين ان الحدس يشكل من الزاوية البسيكولوجية جزءا من كل منهج علمي للمعرفة • ان الحدس يزعم نفسه بالفعل ، على الصعيد البسيكولوجي ، غنيا وتركيبيا اكثر من التفكير المنطقي الذي يعمل بواسطة مفاهيم مجردة • وهذا ، بالطبع ، ليس الا وهما ، ما دام الحدس ، اذا ما نظرنا اليه على ضوء علم النفس ، ليس شيئا آخر غير الدخول المفاجيء لعملية تفكير لا واعية في الوعي • وبديهي ان كل فكر علمي مدقق يجب ان تكون رسالته الاولى دمج هذه العملية اللاواعية في نظامها العقلي الخاص • وهذا التبني يجب ان يكون عضويا تماما ، حتى يستحيل بعد ذلك تمييز نتائج التفكير المنطقي بعديا[1] من نتائج الحدس • لنلاحظ اذن مرة واحدة ونهائية أن الحدس في الواقع ليس نقيض الفكر المنطقي بل متممة ، وان استعماله لا يمكن ابدا ان يكون معيارا للحقيقة • ان الملاحظة البسيكولوجية السطحية للتفكير العلمي هي التي تولد الوهم الذي يرى ان الحدس اداة مستقلة من الفكر المنطقي و.. قوفة على فهم

---

(١) بعديا : يعكس قبليا ، ومعناها برهان استدلال على علة بمفعولها . «المترجم»

الحقائق العليا .

ان هذا الوهم الذي يقوم على خلط منهج ذاتي في العمل بمنهجية موضوعية والذي يدعمه المذهب الذاتي العام المميز لفلسفة المرحلة الامبريالية ، سيكون اذن اساسا لكل النظريات الحديثة في الحدس ، وتعززه ايضا بعض الاحالات الخاطئة على المنهج الجدلي . وبالفعل ان الفلسفة الذاتية تقبل عن طواعية بشوه الاستقطاب الجدلي بالطريق المنطقي ، غير انها تنسب الى الحدس الحل الراجع الى التركيب ، ذلك الحدس الذي يعمل على مستوى ارفع . وبديهي ان هذا خطأ ، لان الجدل الحقيقي بعيد الى كل تركيب تعبيرا عقليا تماما ولا يعترف لاي تركيب بطابع نهائي ومطلق . ان الفكر الجدلي ، الذي يعكس الواقع الفعلي ، يشكل لهذا السبب نفسه دوما نظاما منطقيا . لذا فان الحدس لا يستطيع باعتباره اداة المعرفة او عنصرا في منهجية علمية ان يجد اي مكان في الجدل . ولقد شرح هيغل اصلا هذا كله بوضوح في جوابه على شيلنغ ، في المدخل الى « الفينومينولوجيا » .

ان فلسفة المرحلة الامبريالية تنسب الى الحدس مكانا رئيسيا في منهجيتها الموضوعية . ولقد نال الحدس مكانة الصدارة هذه ، لان الفلاسفة تخلوا اولا عن شكلية المعرفة التي كانت خاصة بالمرحلة السابقة . ولقد كانوا على كل حال مرغمين على الاشاحة عنها ، لان البحث عن عقيدة كان يرغمهم على طرح مسألة محتوى الفلسفة ، في حين ان نظرية المعرفة الخاصة بالمثالية الذاتية تستهلك نفسها بشكل مشؤوم في التحليل اللاجدلي للمفاهيم النظرية الخالصة . ان التفكير ، ما ان يتطلع الى تخطي هذه الحدود ويطمح الى المعرفة الفلسفية العينية، يتوجب عليه بالضرورة ان يلجأ من جهة اولى الى المادية التي ترى ان الفكر قادر على عكس العالم الخارجي والواقعي ، ومن جهة ثانية الى نظام الجدل المنطقي الشمولي . يتوجب عليه ألا يعتبر هذا النظام

مذهبا للارتباط السكوني بين كيانات العالم الخارجي فحسب ، بل ايضا قانونا عاليا للتطور التدريجي والتاريخ العقلي . ان الفلسفة الحديثة تستخدم تصنع الحدس لتتخلى ظاهريا عن شكلية المعرفة وعن المثالية الذاتية واللاأدرية مع الحفاظ عليها على اسس تبدو غير قابلة للانتقاد .

وفي مثل هذه الشروط ، سيطرح موضوع هذه الفلسفة نفسه دوما ، ومعه الهدف العقائدي الذي تأخذ على عاتقها بلوغه ، كواقع ذي ماهية عليا ومختلفة نوعيا عما يمكن للتفكير المنطقي ان يصل اليه . وبفضل هذه الحيلة ، سيبدو مفهوم الحدس بالذات كدليل لا يدحض على معرفة عليا . وهنا يصبح نفي كل نقد تحليلي مسألة حياة او موت بالنسبة للفلسفة الجديدة . لقد كان الدفاع عن الحدس ، في الانظمة الفلسفية القديمة التي من هذا النوع بل وفي بعض المذاهب الصوفية الدينية القديمة ، تؤمنه نظرية ارستقراطية عن المعرفة . وكانت هذه الاخيرة تؤكد منذ البداية ان جميع الناس غير قادرين على فهم الواقع العلوي بطريقة حدسية . ومن يسعى الى حبس الاكتشافات الحدسية في اطار عقلي ، يثبت ، بالنتيجة ، انه عاجز عن الوصول الى الواقع العلوي بالطريق الحدسي .

كيف لا نفكر بحكاية أندرس التي يحكم فيها بالااستقامة على من لا يرون ثوب الملك المدهش ، مع انه في الحقيقة يتنزه عاريا ! ان نظرية الحدس في المعرفة تؤدي على كل حال خدمات لها قيمتها ، ما دامت « الوقائع » التي يلتقطها الحدس ذات صفة تعسفية وغير قابلة للمراقبة . والحدس ، الذي هو اداة معرفة يزعم انها عليا ، يعد في الوقت نفسه في تبرير التعسف .

ان تلخيصا سريعا سيسمح لنا بأن نفهم اساس الفلسفة في مرحلة الامبريالية فهما أحسن . لقد كانت فلسفة المرحلة الكلاسيكية تطرح

مشكلة العقيدة تحت صفة المعرفة العلمية •وبتعبير آخر ، كانت عقيدتها عقيدة العلم • وكانت فلسفة فترة الانتقال ترسم لنفسها حدودا لا يمكن تخطيها تأخذ فيها المعرفة التي سجلتها العلوم المتخصصة نهايتها• وتقبل الفلسفة في مرحلة الامبريالية بهذه الحدود ، مع زعمها بأنها تخلق عقيدة جديدة فوق العلم او ضد العلم ، بفضل الحدس ، الذي هو اداة المعرفة الجديدة •

ان هذه العقيدة الجديدة تسعى قبل كل شيء الى خلع العقل عن عرشه • والممهدون لهذا الاتجاه هم شوبنهاور وكيركغارد ، وكذلك الرومانسية الفلسفية • ودلتي هو رجل الانتقال نحو العصر الجديد الذي يقف فيه نيتشه ، وبرغسون ، وشبنغلر ، وكلاجز ،واخيرا الوجودية ، ليسجلوا أهم مراحله • ومرة اخرى نقول : ان الاساس ، على صعيد نظرية المعرفة ، هو دوما اللاأدرية والنسبية التي تسير موازية لها • والفرق الوحيد هو ان الفلسفة الجديدة تذهب الى أبعد مما ذهبت اليه الفلسفة القديمة في هجومها على الفكر العقلي • ويرسم سيمل ، في أحد كتبه ، نقدا اجماليا للنتائج الاخيرة للعلم الراهن ، ليقارنه بالاعتقادات التي كان يوجهها المذهب العقلي الوليد الى خرافات العصور الوسطى ، ويستنتج ان لدينا كل الاسباب للاعتقاد بأنه سيكون للقرون القادمة رأيا في علومنا مشابها للرأي الذي لنا في معتقدات القرون الوسطى الخرافية • ان هذه اللاأدرية النسبية ،هذه الريبية تجاه كل شيء ، تؤدي على خط مستقيم الى اسطورة الفلسفة الراهنة التي تقوم قيمتها الرئيسية على المذهب المضاد للعقل ، بله المذهب اللاعقلي ، او على القبول بالمناهج والوقائع لما فوق العقلية ، على كل حال • ولقد كان برغسون ، قبل الحرب العالمية الاولى ، اشهر مهد لهذه الفلسفة • وقد حولت الازمة العامة التي تلت عام ١٩١٨ المذهب اللاعقلي الى فلسفة عينية للتاريخ ، انتهت الى الوصول ، من

خلال شبنغلر وكلاجز وهيدجر ، الى الرؤى الجهنمية للمذاهب الفاشية .

وسوف نرى ، بتحليلنا المواضيع الحقيقية لهذا المذهب المافوق العقلي ، الروابط الوثيقة التي تربطه بأنظمة فلسفية اقدم . وسوف نرى ايضا انه لم يفعل شيئا في الحقيقة الا ان أضفى طابع المعاصرة على بعض النقاط الضعيفة في الفلسفة البورجوازية . ان كل فلسفة مضادة للجدل ، وبالتالي مجردة من الفهم الحقيقي للتاريخ ، تعلل بالاوهام عن الواقع بجعلها من الحاضر « قانونا ابديا » ، او « وجودا ابديا » . ويوم كان يذدهر الايمان برأسمالية ابدية، كان مطلوبا ، حتى من المؤرخين ذوي الميول التجريبية ، ان يضفوا على التاريخ بأسره المفاهيم الاساسية للرأسمالية (مومسن[1] مثلا) . وكانت الاخلاق المجردة للفلسفة الكانتية تعزز هذه المفاهيم . وفي أثناء الازمة الامبريالية ، يوم كان كل شيء يترنح وكل شيء على وشك الانهيار ، وجدت الفئة المثقفة البورجوازية ، المرغمة على الشك في الحقائق التي كانت تظنها ابدية ، وجدت نفسها امام خيار فلسفي ذي حدين . وفي مثل هذه الحالة ، كان عليها ان تعترف بأنها عاجزة عن معانقة الحقيقة كلها فكريا . وفي مثل هذه الحالة ، لا يمكن للواقع نفسه ان يحرم من طابعه العقلي مما يثبت افلاس الفكر البورجوازي . والحال ان البورجوازية لا تستطيع الاعتراف بافلاسها ، لانه لابد لها عندئذ من الانضمام الى الاشتراكية . لهذا يتوجب على الفلسفة البورجوازية توجبا حتميا ان تتجه نحو الحد الآخر للخيار وتعلن افلاس العقل . ان الفلسفة قادرة على انجاز هذا العملية مع الابقاء على العقل كموقف ذاتي تجاه العالم الواقعي الذي يهاجم ، من جانبه ، في كل لحظة ، هذا

---

(1) تيودور مومسن : مؤرخ الماني (١٨١٧ – ١٩٠٣) ، جدد دراسة العصور القديمة (جائزة نوبل ١٩٠٢) . « المترجم » .

العقل الذاتي » (شيلر ، بندا ، فاليري ، « عجز العقل »)، يبدو انه يجب ان نعترف ان هذا الرسم التخطيطي لا يتجاوب مع الاتجاه العام لفلسفة الازمة . فالعقل ، في رأي اشهر مفكري هذه المرحلة ، لا يوجد في الواقع . والواقع الحقيقي « الواقع العلوي لا عقلي وما فوق العقلي». وواجب الفلسفة قبل كل شيء اخذ هذا المعطى الاساسي للوجود الانساني بعين الاعتبار ، وهكذا يتكون المذهب اللاعقلي ، عقيدة فلسفة الازمة .

ويتأيد التطور نحو هذا الهدف ويسرع ، لان الرأسمالية ، وبخاصة الامبريالية ، تسحق او تضيق على الاقل بطريقة متطرفة كل هامش من الحرية الضرورية لتفتح الشخصية . ان الدراسة المجردة لهذه المشكلة تفتح المجال امام ردي فعل مختلفين . فمن الممكن من جهة اولى تفسير هذا الموقف بدءا من النظام الاجتماعي والاقتصادي للرأسمالية ، واستخلاص النتائج التي تفرض نفسها منه . وهذا الموقف ماثل ، عند مطلع المرحلة الامبريالية ، وان كان تحت اشكال غير ثابتة ، كما في الهجوم الرومانتيكي لنيتشه مثلا على الثقافة الرأسمالية، في « النقد الثقافي » العام لسيمل وفي نظريته عن « مأساوية الثقافة». لكن جميع هذه الاشكال غير الثابتة تؤدي في النهاية الى « الطريق الثالث » ، أي الى دفاع غير مباشر عن الرأسمالية . وبينما نجد ان الرؤية الصوفية لمجتمع جديد ، عند نيتشه ، هي التي تحتل المقام الاول، نجد ان انكفاء الفرد على نفسه ، عند سيمل ، والانطواء على الداخلية الخالصة ، تسهلها ايضا الفيتيشية المتصلبة التي تسود المجتمع الرأسمالي . ان سيمل يستخدم هذا « المذهب العقلي » البارد للعالم الرأسمالي الفيتيشي ، كرفاس ، للوصول الى اللاعقلانية التي يزعم انها عليا ، لا عقلانية وجود فردي خالص .

اننا هنا نلتقي بأهم عنصر في العقيدة اللاعقلية : تحويل وضع

الانسان في الرأسمالية الامبريالية ، بابداله الى اسطورة ، الى وضع انساني عام وعالمي . ويتطلب انجاز هذه المهمة ازدواجا في المنهج . ان كل ماهو اجتماعي ، وعقلي ، وملائم لقوانين التطور ، سيقال عنه انه لا انساني وعدو للشخصية . وسوف يعلن عن الشخصية انها مضادة للعقل ولا عقلية بطبيعتها بالذات . ولنلاحظ بالمناسبة ان اصل هذا الموقف موجود لدى الكاتبين الجدد الاواخر ، امثال وندلبانه وريكرت. ان الاوجه الاسطورية المتنوعة لهذا الموقف تتجاوب بالاصل كل التجاوب مع ضرورات العصر العالمية ، تتلخص تحت اسم « الطريق الثالث » . وبالفعل ، حين يتوصلون الى معارضة الواقع العلوي ، الانساني ، اللاعقلي ، بالعقل اللاانساني السفلي ، فان الرأسمالية والاشتراكية تتمثلان ككيانين متشابهين كل التشابه ، يأخذان مكانهما على الصعيد نفسه ، باعتبار ان كليهما من ابداع العقل البارد . اذن تتوجب محاربتهما كليهما باسم الشخصية ، المقولة الفردية الخالصة (كلاجز ، نادي اسطفان جورج[1]) . هل هناك من حاجة لان نضيف ان الفاشية تتبنى هذه المنهجية بتمامها ، وتقتصر فقط على تكميلها ببعض الموجزات الديماغوجية بشكل فظ ؟...

---

(1) اسطفان جورج : شاعر الماني تأثر بالرمزيين الفرنسيين (١٨٦٨ - ١٩٣٣) . « المترجم »

٧

اعراض الازمـة

لندرس الآن باجمـال منهجية المذهب اللاعقلي . لقد بين هيغل انـا عندما نكشف تناقضات العقل الضرورية ، أي تناقضات الفكر المنطقي ، فان المشكلة التي تطرح نفسها انما تنطرح تحت المظهر المباشر للاعقلي . وعندئذ تقع على الجدل مهمة بيان التركيب الفوقي للحدود المتناقضة ، وعندما يقوم بهذه المهمة ، يمكننا ان نلاحظ ان العقل الفوقي ينبع على وجه التحديد من التناقضات الضرورية للتفكير المنطقي ، تلك التناقضات التي انتجت ظاهرا من اللاعقلانية .

لكن المنهج الجـدلي ، كما رأينا ، ليس له محل في فلسفة المرحلة الامبريالية . ان هذه الفلسفة تتوقف ، بالفعل ، عند اللاعقلانية التي تتجلى في التناقضات الضرورية للعقل المنطقي . انها تحول ، بتشويهه ، السؤال المطروح الى جواب ، وتصنع ، من التناقض الذي يشتمل عليه الطرح المؤقت للمشكلة ، عالمين متمايزين : من جهة اولى العقل العاجز واللاانساني ، ومن جهـة ثانية « الواقـع » المستغلق و « الفوقي » الذي لا ينفتح الا للحدس وحده .

وتطرح علاقات العلوم المتخصصة فيما بينها ، على النحو الذي وجـدت فيه كنتيجة للتقسيم الرأسمالي للعمل ، المشكلة نفسها . وبالفعل ، ان العلوم المتخصصة ، في المجتمع الذي نعيش فيه ، منفصلة

أشد الانفصال عن بعضها البعض • ان كل علم منها يملك منهجيته الشكلية الخاصة ، القائمة على المقولات اللاجدلية للعقل • لهذا فان بعض الارتباطات المتبادلة التي يمكن لاحد العلوم المتخصصة ان يعتبرها تابعة لميدانه ، لا يمكن لعلم آخر متخصص ان يعتبرها الا معطيات لا عقلية • وتقدم فلسفة الكانتي الجديد « كلسن » في الحق مثالا مميزا لهذه الظاهرة • لقد وجد « كلسن » نفسه مرغما ، عند دراسته مشكلة الحق ، وهي مشكلة كان علم اجتماع العصر يستطيع ان يعالجها سواء أكانت معالجة حسنة أم سيئة ، على ان يستنتج ان اصول كل تشريع تشكل بالنسبة لعلم الحق « سرا كبيرا »• وهكذا تصبح صحة الحق الشكلية التي يعالجها العلم الحقيقي سرا مماثلا ايضا بالنسبة للاقتصاديين البورجوازيين •••

اما الضرورة الاجتماعية لعقيدة موحدة تولد نظرية العلوم وجدولها التاريخي ، بهدف التغلب على هذه المصاعب النظرية • انهم يبحثون ، بخلاف فلاسفة المرحلة السابقة القاصرين ، عن الكلية والوحدة • لكن الباحثين ، كما بينا ، يسيرون في طريق خاطىء • وفي الحقيقة ، من الممكن لا الامكان ان تستخلص الاساس المشترك للعلوم كافة بدراسة تطور المجتمع ، الذي يخضع هو نفسه للعامل الاقتصادي• بيد انه لا حاجة بنا الى القول ان الفكر البورجوازي الحديث لم يستطع ان يسير في هذا الطريق الذي سيؤدي الى اصلاح جميع العلوم بواسطة منهج الجدل المادي • ان مرحلة الامبريالية لم تعرف ولم تشأ ان تحل التناقضات الجوهرية ، التي اصطدمت بها العلوم المتخصصة الناتجة من التقسيم الرأسمالي للعمل ، بسبب منهجيتها المضادة للجدل • انها لم تستطع ان تحلها لانها تبنت بدون تغير رأننا ، المثالية الذاتية التي هي الاساس الفلسفي لمنهجية العلوم المتخصصة •

اذن لن يكون التركيب النظري قادرا على تقديم شيء ما جديد ،

الا بصيغ العلاقات اللاعقلية بصيغة الاسطورة . ومنذ « الحدس العبقري » الذي قال به دلثي ، اصبح الحدس على طول الخط المنهج الاساسي للتركيب النظري . ولقد ولد سلسلة كاملة من الرموز الاسطورية والفيتيشية ستجعل منها الاساطير الجديدة وجوها بزعم انها واقعية ، لكنها فردية ولا عقلية محضة .

هذا كله يؤدي ، في النهاية ، الى اشباه حلول ، احيانا روحية جدا ، لجميع مشاكل الفلسفة . ويصبح التعسف « العبقري » للحدس المنهج العام للفلسفة . واذا كان نيتشه لا يبذل أي جهد لتمويه هذا التعسف ، فلقد استخدمت كافة الوسائل ، فيما بعد ، لاضفاء ظاهر من الموضوعية عليه . ويبلغ هذا التقنيع ادق شكل له حين تصبح الفينومينولوجيا النظرية الخالصة التأمل المزعوم للواقع ، أي الانطولوجيا الوجودية . بيد ان الحل شبه حل ، لان المشكلات الكبرى للفلسفة تظل جميعها بدون جواب ، رغم جميع المناهج الجديدة ، وجميع الاساطير اللامعة او القاتمة « العميقة » . بل يمكننا القول ان الفلسفة الحديثة تمثل ، بالنسبة للمرحلة الكلاسيكية ، تراجعا ملحوظا في عدة نواح .

ومن بين المسائل الكبرى التي تبدو الفلسفة الحديثة عاجزة كل العجز عن حلها ، لنذكر في المقام الاول مسألة العلاقات بين الفكر والواقع ، وهي مسألة لا تنفصل عن مسألة بنية المنطق الباطنة . كما ان انتصار المذهب اللاعقلي يمثل تراجعا ، لان التناقض بين التفكير المنطقي اللاجدلي والواقع يتمثل ، بالنسبة للمذهب اللاعقلي ، كتناقض مطلق لا يمكن التغلب عليه . اذن فالمذهب اللاعقلي يعني من ناحية اولى التبرير الفلسفي للاساطير التعسفية ، ومن ناحية ثانية غوص الفلسفة النظرية في المنطق الشكلي . وانما هي المطالبة بتفوق الحدس التي تحبس الفلسفة في سجن هذا المنطق الشكلي الذي كان

جدل الفلسفة الكلاسيكية قد نجح في الافلات منه .

ومشكلة الحرية والحتمية تأخذ الطابع نفسه . فبينما نرى ان الفلسفة الكلاسيكية ، وهيغل في المقام الاول ، قد تمكنت ، الى حد كبير ، من توضيح العلاقات التي تجمع بين هذين الحدين ، نجد انفسنا اليوم أمام مفهوم مجرد ومؤقنم[1] وعبثي عن الحرية ، الحرية كمعارضة لجبرية صلبة وميكانيكية . ويشرح نيتشه وشبنغلر ، وساوتر مؤخراً ، فكرتنا هذه اتم الشرح . ان « تصور العالم » الفاشي ليس الا كاريكاتور هذه المثالية المجردة والمتصلبة التي صارت عبثاً .

وبالفعل ، ان الفاشية تمثل كاريكاتور أزمة الفلسفة البورجوازية الحديثة . بيد ان هذا الكاريكاتور كان في الوقت نفسه واقعاً دامياً دام مدة طويلة . ولعل من أهم اعراض أزمة الفلسفة البورجوازية انها ولدت عقيدة الفاشية المزعومة التي كانت مساهمتها الوحيدة انها بسطت الفلسفة البورجوازية في مرحلة الامبريالية تبسيطاً ديماغوجيا ، وهذا ما نجد اصوله لدى نيتشه . ولهذا السبب نفسه ايضاً بذلت المادية الجدلية ، على الصعيد العقائدي ، مقاومة فعالة ضد الفاشية . بينما ، لقد اعلن المذهب الانساني المضاد للفاشية احتجاجه في عدة مناسبات على بربرية الفاشية ، لكن دون ان يتمكن من معارضة الاساطير التعسفية والعقيدة المزعومة للفاشية بعقيدة تقدمية وفعالة ، جديرة فعلا بهذا الاسم .

والفرق الوحيد بين الوجودية الفرنسية وفلسفة هيدجر الممهدة للفاشية ، على الصعيد الاجتماعي ، هو التالي : ان الوجودية لا ترفع

---

(1) مشتقة من الاقنوم . والاقنومي هو ما يشكل شخصاً واحداً . والمعروف ان المسيحية تقول ان في الله ثلاثة اقانيم في اله واحد . واللفظة هنا يقصد بها التجريد . « المترجم »

احتجاجها المجرد ضد مجموع الازمة ، بل ضد الفاشية بشكل خاص • لكن احتجاجها يظل مجردا وليست هذه بواقعة سببها الصدفة • ان معظم المفكرين المعادين للفاشية ينطلقون بالفعل عقائديا ومنهجيا من الصعيد نفسه الذي ينطلق منه خصومهم • ولقد كان انقاذ نيتشه او شوبنهاور ، واضفاء طابع التفكير الانساني عليهما ، عملية مقدرا عليها الفشل تجاه الفاشية ، التي تتمتع بميزة ألا وهي انها استمرارها الروحي الحقيقي ، رغم كل تبسيطها •

ان أزمة الفلسفة البورجوازية لا تزال مستمرة • وما يفضح الازمة هو ان التحرير ونهاية الارهاب الفكري الفاشي لم يحدثا منعطفا في الفلسفة البورجوازية • ان الفلسفة البورجوازية تجد نفسها ، بخلاف طليعة الادب ، في نفس النقطة التي كانت منها يوم سيطرت الفاشية • والوجودية ، من وجهة النظر هذه ، هي ايضا تظاهرة من تظاهرات الازمة • والمادية الجدلية وحدها هي التي تبث حياة واقعية في مشاكل العالم الجديد وهي التي تدمجها عضويا في عقيدتها •

ما من انسان يستطيع ، في الوقت الراهن ، ان يتنبأ الى متى يستطيع المجتمع الرأسمالي ان يدوم وفي أي وقت ستخلفه الاشتراكية. لكن ما من شيء يدل على ان البورجوازية لا تزال قادرة ، اليوم ، على خلق عقيدة مستقلة ، عالمية ، وتقدمية •

الفصل الثاني

من الفينومينولوجيا الى الوجودية

« كل شيء يجري وكان العالم ،
والانسان ، والانسان – في – العالم ،
لا يتوصلون الا الى تحقيق الـه
فاشل » .

(ج.ب سارتر : الكينونة والعدم)

لا ريب في ان الوجودية ستصبح في القريب العاجل التيار الروحي الغالب على المثقفين البورجوازيين في زماننا . وهذا التطور يتخر منذ زمن بعيد . ان الطليعة الروحية ترى في الوجودية ، منذ ظهور « الكينونة والزمان » لهيدجر ، وعدا بعث الفلسفة وتعبيرا مناسبا عن عقيدة عصرنا . ولقد غزت الوجودية الغرب ، منذ نهاية الحرب . ولقد لاقى الوجوديون الالمان المشهورون ، وكذلك هوسرل الممهد لمنهجهم ، نجاحا كبيرا في فرنسا واميركا ، وحتى في اميركا اللاتينية ، اثناء سنوات النضال الدامي القاسي ضد المانيا . ولقد ظهر الكتاب الهام للوجودية الغربية ، وهو الكتاب الذي ذكرناه في مقدمة هذا الفصل ، عام ١٩٤٣ ، ومنذ ذلك ونحن نشهد تقدم الوجودية المظفر والذي لا يقاوم ، في المناقشات الفلسفية ، وفي المجلات المتخصصة ، وفي الروايات والمسرحيات .

١

المنهج باعتباره سلوكا

ترى هل هي موضة عابرة ، لن تدوم اكثر من بضع سنوات على الارجح ، ام انها فلسفة جديدة ، ستخلف ذكرا خالدا ؟ ان الاجابة على هذا السؤال لا يمكن ان تكون قاطعة ، عند التحليل الاخير ، الا بدراسة اسباب وجود هذه الفلسفة الجديدة • وبتعبير آخر ، يجب ان نعرف اولا مدى عمق تصور العالم في نفوس انصارها ، ذلك التصور الذي اخذوه أساسا لعقيدتهم الجديدة ، وكيف تفهم هذه العقيدة وتطرح المشكلات الاساسية التي تعالجها الانسانية الراهنة • اذن سيتوجب علينا ان نقيس المكانة التي يستطيع ويجب ان يحتلها ، في حياة الانسان ، موضوع هذه الفلسفة الجديدة • سيتوجب علينا ان ندرس منهجها باعتباره سلوكا انسانيا • ما هي نقطة انطلاق هذه الفلسفة ، ماهي الاهداف التي تتجه اليها ، ماذا تلتقط على طريق تطورها ؟ ترى هل تعانق كلية الوجود الانساني ، كما كان شأن كل نظام من الانظمة الفلسفية الكبيرة ، في الحدود الخاصة بعصره ، ام انها لا تقدم لنا الا تصورا تجزيئيا ومشوها للعالم ، يعبر عن موقف مغرض ، خاص بفئة اجتماعية لا عمق لها ؟ هذه هي الاسئلة التي يتوجب علينا ان نبحث لها عن جواب ، لاننا بهذه الطريقة وحدها نعرف هل نحن امام ولع عابر أم فلسفة جديدة ، قادرة

على الديمومة . وكل نقد فلسفي جامعي خالص ، لا يتبنى الاعتبارات السابقة ، لن يكون الا ادعاء باطلا . (اننا لا نريد ان نكرر مثل الذين يأخذون على الجدل الهيغلي « اغلاطه المنطقية ») .

كانت كل الفلسفات الكبيرة التي تخلد ذكرها في تاريخ الفكر ، تقوم على استعمال منهج مبتكر . هكذا كان الحال بالنسبة لافلاطون وارسطو ، وبالنسبة لديكارت وسبينوزا ، وكانت ، وهيغل ، وكثيرين غيرهم . لنر اذن ابتكار المنهج الوجودي . ان القول بان الوجودية مشتقة من فينومينولوجيا « هوسرل » ، لن يكون جوابا مرضيا للسؤال الذي طرحناه . من يخطر له ان يدحض ابتكار سبينوزا ، بذكر ما أخذه عن ديكارت ؟ ان هوسرل لم يكن وجوديا ، لكن المنهج الفينومينولوجي ترك اعمق التأثير في الوجودية .

بيد ان المسألة الحقيقية هي معرفة الاضافات الجديدة لهذا المنهج . ونحن نكرر بأن هذه المشكلة لا تعني الفلسفة باعتبارها علما متخصصا ، بل تتعلق بدراسة موقف الفلسفة باعتبارها سلوكا انسانيا مجردا ، امام الاسئلة الكبرى لانسانية عصرنا . وسوف نرى، بنظرنا الى المسألة من هذه الزاوية ، ان الفينومينولوجيا[1] الحديثة هي احد تلك المناهج الفلسفية العديدة التي تزعم انها تتجاوز المثالية كما تتجاوز المادية ، بسيرها في « طريق ثالث » للفكر وبجعلها من

---

(1) المعنى العام للفظة فينومينولوجيا الدراسة الوصفية لمجموع ظواهر ، كما تتجلى في الزمان والمكان ، كممارسة للقوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر ، او للوقائع المتعالية التي تكون هذه الظواهر بيانا لها ، او للنقد القواعدي لشرعيتها . اما عند ادمون هوسرل الالماني (١٨٥٩ – ١٩٣٨) فهي قبل كل شيء منهج ، جهد لالتقاط « الماهيات » اي الدلالات المثالية ، من خلال الاحداث والوقائع التجريبية . وهذه الماهيات تلتقط مباشرة بالحدس ، من خلال الامثلة الفريدة ، المدروسة بالتفصيل وبطريقة عينية جدا .

« من معجم لالاند – المترجم » .

الحدس مصدر كل معرفة حقيقية • ويتجه معظم المفكرين البورجوازيين الحديثين في هذا الاتجاه ، بدءا من نيتشه ، ومرورا بماش وآفيناريوس، حتى برغسون • و «حدس »[1] هوسرل لا يشكل الا مرحلة في هذا التطور •

بيد ان هذه الملاحظة وحدها لا تكفي لتكون حجة حاسمة ضد المنهج الفينومينولوجي • وكي نستطيع الاجابة على سؤالنا ، لابد لنا اولا ان نقدر قيمة « الطريق الثالث » الفلسفية والتاريخية تقديرا صحيحا وان نعين مكانة الحدس في عملية المعرفة •

ترى هل يوجد « طريق ثالث » خارج المثالية والمادية ؟ ان الجواب لا يمكن ان يكون الا سلبيا ، بالنسبة لمن ينظر الى السؤال نظرة جدية ، من خلال روح فلسفات الماضي الكبرى ، ويحتقر الجمل الجوفاء لبعض المفكرين الحديثين • وبالفعل ، ليس هناك الا امكانيتان : اولية الوجود على الوعي ، او بالعكس ، اولية الوعي على الوجود • ان الانظمة الفلسفية الشائعة ، التي تتجه نحو « الطريق الثالث » ، تقرر اعادة الارتباط المتبادل بين الوجود والوعي ، معلنة ان احدهما لا يمكن ان يوجد بدون الثاني • وبهذا التأكيد يتوصلون الى طرد المثالية من الباب كي يرجعوها من النافذة ، لانهم ، بقولهم ان الوجود لا يمكن ان يوجد بدون الوعي ، يهجرون المادية التي ترى ان الوجود مستقل عن الوعي •

انه الواقع القاسي للمرحلة الامبريالية الذي فرض على المفكرين البورجوازيين « الطريق الثالث » في ابحاثهم الفلسفية • ان المثالية المتصلبة لا تستطيع ان تؤكد نفسها بشكل مكشوف الا في عصر من

---

[1] الترجمة الحرفية للحدس عند هوسرل هي « الرؤية » او « تأمل الماهيات » . « المترجم »

الاستقرار لا صدمات فيه . ولنتذكر ، بالفعل ، فكاهة غوته حول مثالية فيخته الذاتية . ذات يوم ، اثناء مظاهرة في الجامعة ، كسر الطلاب نوافذ استاذهم فاستفاد غوته من ذلك ليعلن : « هذه مناسبة كريهة جدا على فيخته ليقنع نفسه بواقعية العالم الخارجي » .

ان هذا الحادث المادي الطفيف قد تبعته على الصعيد الروحي تدميرات ذات اتساع لا سابق لها في التاريخ . وكانت من اولى ضحايا هذه التدميرات المثالية الفلسفية الصادقة . واذا ما استثنينا بعض المفكرين الرسميين التافهين ، فإن اواخر المثاليين قد استولت عليهم فجأة قناعة عميقة واضطروا الى الاعتراف بافلاس المثالية تجاه العالم الواقعي (فاليري ، وبندا ، الخ) .

وكان ينبغي ايضا على التزهد البورجوازي الصغير لمثاليي منتصف القرن الماضي ان يساهم في اعداد افول المثالية القديمة . ولقد رأينا ان الجسم ، منذ نيتشه ، قد استعاد حقوقه المدنية في الفلسفة البورجوازية . ان الفكر الحديث يتطلب جهازا تصوريا قادرا على اثبات وتأييد الواقع الاولي للافراح الارضية وللحياة الخطرة ، لكن بدون ان يقوم بأي تنازل لحساب المادية . وهذا الاستدراك ذو أهمية عظمى ، لانه كلما تفتحت هذه المثالية الجديدة ، توجب على المادية ان تصبح عقيدة البروليتاريا الثورية . اذن كان موقف شخص مثل غاسندي او هوبز قد اصبح موقفا لا يدافع عنه بالنسبة المفكرين البورجوازيين . ومجمل القول ، فإنهم اضطروا الى هجر منهج المثالية ، مع حفاظهم على نتائجها واسسها : هذه هي الضرورة التاريخية « للطريق الثالث » في الوجود وفي الوعي البورجوازي اثناء المرحلة الامبريالية .

ولقد ظنت الفينومينولوجيا ، وعلى الاخص في تطورها بعد هوسرل ، انها اكتشفت في « الحدس » اداة معرفة قادرة على التقاط

ماهية الواقع الموضوعي ، دون ان تتجاوز الوعي الانساني ، إن لم نقل الفردي • ان « الحدس » نوع من الاستبطان الحدسي ، ليس موضوعه عملية التفكير ذاتها باعتبارها عملية بسيكولوجية ، بل بنية مواضيع هذه العملية ، وطبيعة الفعل المجرد الذي يطرح به التفكير موضوعه • وعلى هذا النحو يتكون المفهوم الفينومينولوجي عن الفعل والموضوع القصديين •

كان هذا المنهج يناسب جدا هوسرل ، الذي كان يقف نفسه على مسائل المنطق الخالص لا غير • واستعمال المنهج أقل تبريرا بكثير عند شيلر ، الذي يلتفت نحو مشاكل الاخلاق وعلم الاجتماع ، او عند هيدجر وعند سارتر ، اللذين يدرسان آخر مشكلات الفلسفة • ويمكننا ، بالفعل ، ان نتساءل هل هذا المنهج قادر او غير قادر على التقاط الواقع الموضوعي وعما اذا لم يكن هو نفسه ذاتيا وتعسفيا بطبيعته •

ان الفينومينولوجيين ينسابون بسهولة كبيرة على سطح المشكلات الاساسية لنظرية المعرفة ، حين تكون المسألة مسألة قضايا حاسمة للواقع الاجتماعي • لقد اعتادوا على تهدئة وساوسهم النظرية ، بالتصريح بأن خاصية المنهج الفينومينولوجي تقوم على وضع مشكلة واقعية الموضوع القصدي « بين هلالين » • إن التطبيق الحازم لهذا المنهج يبين لنا ان معرفة الواقع مستعصية بكل بساطة على الفينومينولوجيا •

دارت بيني وبين شيلر ، الذي جاء لرؤيتي أثناء الحرب العالمية الاولى في هيدلبورغ ، محادثة مفيدة ومثيرة جدا حول هذا الموضوع • كان شيلر يقول ان الفينومينولوجيا ، باعتبارها منهجا عالميا ، تستطيع ان تعتبر كل شيء موضوعا قصديا • وقال : هكذا نستطيع مثلا ان نقوم بدراسة فينومينولوجيا ، الشيطان ، مع وضع

مشكلة وجوده بين هلالين مسبقا .

وقلت : بالتأكيد ، وفيما بعد ، حين ينتهي التحليل الفينومينولوجي للشيطان ، لا يبقى عليك الا ان تحذف الهلالين وعندئذ يبرز الشيطان أمامنا ...

فضحك شيلر وهز كتفيه ولم يجب بشيء .

ترى هل الواقع حقا هو ما يلتقطه الحدس الفينومينولوجي ؟ بأي حق تتكلم الفينومينولوجيا عن واقعية موضوعها ؟ ان هذه الاسئلة تلقي ضوءا باهرا على تعسف المنهج . كيف حدث ان ما من انسان قد فكر حتى الآن بأن يبين هذه الحقيقة المدهشة ألا وهي ان « الوقائع » التي اكتشفها اشهر ممثلي المنهج الحدسي مختلفة أعظم الاختلاف بعضها عن بعض بنوعها وبنيتها . ان حدس دلثي يكشف ، مثلا ، « لون » العملية التاريخية ، وحدث برغسون يوحد الواقع بالاستمرار نفسه ، أي بالديمومة التي تحل الاشكال المتصلبة للحياة اليومية . اما حدس هوسرل فانه ينتهي ، بالمقابل ، الى صف مقولات الوجود المنطقية جنبا الى جنب ، بطريقة متصلبة ومكانية إن صح التعبير . انهم يكتفون باتفاق نسبي داخل كل مدرسة عن طبيعة هذا الواقع . واكثر من ذلك ، فإن انصار الحدوس المعارضين لبعضهم البعض يتعاونون بروح ودية للغاية ...

ان هذا الموقف المدهش يتفسر سواء أبضرورة « الطريق الثالث » أم بأسباب عقائدية محددة . ان النزعة الغالبة على الفلسفة في مرحلة الامبريالية تقوم على اهمال الشروط الاجتماعية ، وعلى اعتبارها معطيات ثانوية تؤثر تقريبا على « ماهية الواقع الانساني » . ان « الحدس » الذي يستمد نقطة انطلاقه المطلق من المعطيات المباشرة للتجربة المعاشة ، دون ان يحلل بنيتها وشروطها ،

ينتهي الى كشوفه النهائية المجردة ، أقول إن هذا « الحدس » يستطيع بسهولة ان يعطي الظاهر الشكلي للموضوعية العلمية ، وهكذا تكونت اسطورة منطقية تلائم ، وليس في الامكان افضل مما كان ، موقف الفئة المثقفة البورجوازية اليوم : اسطورة عالم موضوعي مزعوم يعلن الفكر وجوده المستقل عن الوعي ـ عالم يكتفي الوعي بمعرفته ولا يخلقه كما لدى مثاليي الماضي ـ لكنه في الوقت نفسه عالم يحدد الوعي الفردي بنيته وماهيته .

وكي نرسم مخطط نقد للمنهج الفينومينولوجي سنحاول القيام بتحليل اجمالي لمثال عن تطبيقه . لقد اخترنا مؤلفا معنونا باسم « علم الفلسفة » لولهم سزيلازي ، وهو تلميذ معروف لهوسرل وهيدجر . لقد اخترنا عن قصد ، لان سيزيلازي وهو تلميذ معروف لهوسرل وهيدجر . لقد اخترنا عن قصد لأن سيزيلازي مفكر جاد ، مأخوذ بالموضوعية العلمية وليس بصانع للاساطير مثل شيلر . ثم ان المثال الذي يقدمه تمكن معالجته باختصار ، من جهة اخرى .

يبدأ سزيلازي درسه باخضاعه لفحص فينومينولوجي الكينونة ـ المجموع لنفسه ولمستمعيه . ان « الحدس » يقدم له الصورة « الموضوعية » التالية عن العالم الخارجي ، أي من القاعة الموجود فيها : « ... ان هذا المكان بالواحه المشغولة بطرق متنوعة لايشكل قاعة دروس الا لأننا نعطي هذا المعنى المحدد لهذه الكومة من الخشب . ونحن نفعل ذلك لان هذا المعنى مرتبط ارتباطا قبليا وثيقا بمهمتنا المشتركة » . ويستنتج سزيلازي ، بعد ان انطلق من هذه الملاحظات ، ما يلي : « ان الموقف الراهن للكينونة ـ المجموع يحدد قبليا دوما الماهية » .

وسيكون من المفيد ان نخضع نتائج « الحدس » هذه لفحص منهجي صغير . ولنلاحظ اولا ان رؤية « الواح مشغولة بطرق

متنوعة » في قاعة دروس ، بدل القول ببساطة انها طاولات او منضدات ، هي تجريد اصطناعي وبدائي • يقينا ، انه لازم من وجهة نظر المنهج المستعمل ، لان سزيلازي اذا كان يعلن ببساطة ان قاعة الدروس ، بتأثيثها ، مستعدة ايضا لان تكون مسرح محاضرات لغوية ورياضية الخ ••• فسوف يستنتج آليا المفعول السحري الخاص بمفهوم التجربة القصدية ، أي الخلق القبلي للماهية •

لكن لنسرع ونقف ان الناقص في هذا التحليل أهم بكثير مما هو ماثل فيه • ان قاعة الدروس المذكورة موجودة في زوريخ وقد القيت المحاضرة التي نستشهد بها حوالي ١٩٤٠ • اذن ان سزيلازي يلقي محاضرة في زوريخ وهذه الواقعة تابعة لمعطيات عديدة ذات صفة اجتماعية • كان سزيلازي ، قبل استلام هتلر الحكم ، يلقي دروسه في فريبورغ • وفي عام ١٩٣٣ ، انزل به الحرمان الكنائسي ، وبعد عدة سنوات اضطر الى مغادرة المانيا حيث كان أمنه الشخصي مهددا • فما السبب في أن « تأمل ماهية الكينونة ــ المجموع » عاجز عن ان يعانق ويكشف مجموع المعطيات التي لاتقل أهمية على الاقل عن الالواح المشغولة بطرق متنوعة ؟•••

لكن لنرجع لحظة الى ألواحنا • ان كون هذه الالواح قد امكن تحويلها الى طاولات ، منضدات ، الخ ، يفترض درجة معينة من تطور الصناعة والمجتمع نفسه • ان وضعها ووضع مجموع القاعة ــ تدفئة ، نوافذ ، تهوية ، إضاءة ، الخ ــ مرتبطان بدورهما بوقائع ومجموعات اخرى ذات صفة اجتماعية • وبإمكاننا ان نتابع الى ما لا نهاية •

اذن ليس من الضروري تقريبا ان نعمق النقد النظري للمنهج الفينومينولوجي لنلاحظ ان هذا المنهج ، حتى عند اكثر انصاره

جدا وموضوعية ، يؤدي الى معارضة سديم الاشياء والبشر المزعوم بوعي الفرد المعزول ، لانه يجرد كل عنصر اجتماعي ، دون ان يعترف بذلك • اذن فالذات المفكرة هي وحدها القادرة على خلق نظام موضوعي في هذا السديم • ومجمل القول ، ان « الطريق الثالث » الشهير المفترض فيه ان يتجاوز المثالية والمادية ، وكذلك موضوعية الفينومينولوجيا غير الشهيرة ، يرجعاننا الى الكانتية الجديدة •

ان الفينومينولوجيا ، والانطولوجيا المشتقة منها ، لاتتجاوزان الا ظاهريا مذهب وحدوية الأنا[1] ، وهو المذهب العلمي للمثالية الذاتية • انها تكتفي ببساطة بإحلال مذهب انطولوجي في وحدوية الأنا مكانه ، بفضل تعريف جديد للمشاكل نفسها ، وكما كان تلاميذ ماخ ، قبل اربعين عاما ، يتبادلون التهم بالسقوط في المثالية ، وكما كان كل واحد منهم مقتنع بأنه الوحيد الذي حقق « الطريق الثالث » الشهير ، فان الوجوديين المعاصرين يلومون بعضهم البعض ، هم ايضا ، على ميول مثالية • وهكذا فان سارتر مثلا يرى ان هوسرل — مع تقديره العظيم له — لم يتجاوز الكانتية • اما هيدجر — الذي يقدره بالقدر نفسه — فاليكم كيف يتكلم عنه : « ان الكينونة — المع المتصورة كبنية لكينونتي تعزلني كما تعزلني حجج وحدوية الأنا••• ومن العبث ، بالتالي ، ان تفتش في (الكينونة والزمان) عن تجاوز متواقت لكل مثالية ولكل واقعية » • (الكينونة والعدم — ص ٣٠٦) ويمكن اصلا ان نبدل هنا كلمة واقعية بكلمة مادية ، دون ان نجازف بأي التباس •

ان دراسة فلسفة سارتر ستظهر لنا انها تعرض نفسها لنفس

---

(١) مذهب يقول بأن الأنا الفردية هي الواقع كله ، وان الانوات الاخرى ليس لها وجود مستقل ، فهي اشبه بأشخاص الاحلام . « المترجم »

الاتهامات التي ترفعها ضد هوسرل وضد هيدجر . ان الوجود عند هيدجر ليس كيفية موضوعية للوجود ، انما هو شكل للوجود (الوعي) الانساني . والحال ان سارتر ، الذي تهمه العلاقة المعاشة بين الانسان والطبيعة اكثر مما كانت تهم سلفه ، يضع هذه الطبيعة في عدة مناسبات تحت تبعية الوعي . وفي مكان ما من مؤلفه يعلن ان الطبيعة تجهل التدمير ولا تعرف الا التحول . ويقول : « بل ان هذا التعبير نفسه غير صالح ، لانه لا بد ، لطرح الغيرية[1] ، من شاهد يستطيع ان يمسك بالماضي بطريقة ما ويقارنه بالحاضر تحت شكل ما لم يعد موجودا » . (الكينونة والعدم ـ ص ٤٣) . وفي مكان آخر : « ان البدر ليس مستقبلا بالنسبة لي حين انظر الى هذا الهلال الا « في العالم » . الذي ينكشف للواقع الانساني : انما بالواقع الانساني يحل المستقبل في العالم » . (الكينونة والعدم ـ ص ١٦٨) . ها نحن اذن قد رجعنا بانعطاف ما الى الاسقف الطيب بركلي ...

وتؤيد هذا الميل المثالي طبيعة اعتبارات سارتر التي تمس المسائل الدقيقة « للكينونة ـ المع » اكثر مما تمسها اعتبارات هيدجر . انه ينجو بنفسه من الصعوبة ، باختياره امثلته من بين « الكينونات ـ المع » العرضية بما فيه الكفاية ليمكن ارجاعها بشكل هذه الطريقة المقبولة الى تجارب معاشة للأنا (لقاء في المقهى ، سفر في المترو ، الخ) . وحين يحدث له ان يمس معطى اجتماعيا فعلا (العمل ، الوعي الطبقي) فانه سرعان ما يبتعد عن منهجه الخاص ويعلن ان « ... هذه التجربة من نوع بسيكولوجي لا من نوع انطولوجي » (الكينونة والعدم ـ ص ٤٩٦) . وبتعبير آخر ، اذا

[1] مشتقة من الغير ، اي انها صفة لما هو آخر ، اي لما هو ليس انا . « المترجم »

كان شيلر مستعدا لحذف الهلالين في مثال الشيطان ، فإن سارتر يرفض ان يقوم بهذه الخطوة بالنسبة للعمل والوعي الطبقي . والمطلعون على أسرار تأمل الماهية يستطيعون وحدهم ان يجيبوا بأي حق يتصرف هذا وذاك على هذا النحو .

اذن ليس من قبيل الصدفة الا يستطيع سارتر ، حين دراسته العلاقات التي تجمع الفرد مع اقرانه ، ان يعلق أهمية انطولوجية الا على الحب ، على اللغة ، على المازوشية ، على اللامبالاة ، على الشهوة ، على الكراهية ، وعلى السادية . هذا كل شيء . (ترتيب هذه المقولات منقول عن سارتر ايضا) . ويرى سارتر ان هذه هي العلاقات الانسانية الوحيدة التي تشكل جزءا من الوجود لذاته[1] . وكل ما يتجاوز هذه المقولات على صعيد الكينونة ـ المع ، أي الحياة الجماعية ، والعمل الجماعي ، والنضال المشترك ، ليست في رأي سارتر . الا مقولات بسيكولوجية ، أي متعلقة بالوعي وحده ولا تخص الواقع الموجود ، الانطولوجيا .

ان هذا كله ، معبر عنه بلغة واضحة ، يؤدي الى افكار شائعة مبتذلة ذات طابع بورجوازي صغير . ويتساءل سارتر ، في مقالته الجدالية ، المعنونة « الوجودية مذهب انساني » ، الى أي حد يستطيع الانسان الذي يتصرف بحرية ان يعتمد على رفاقه . واليكم جوابه : « ... الاعتماد على وحدة هذا الحزب وارادته ، يعني تماما الاعتماد على أن الترامواي ستصل في موعدها ، أو على ان القطار لن يخرج عن خطه . لكني لا أستطيع الاعتماد على بشر لا أعرفهم

---

(1) صفة خاصة للمعرفة التي للكائن الواعي من نفسه ، كمعاكسة للوجود في ذاته المستقل عن كل معرفة . وبتعبير آخر ، ان الوجود لذاته هو الكائن الانساني الذي يفكر بانه موجود . « المترجم »

باستنادي الى الطبيعة الانسانية او الى اهتمام الانسان بصالح المجتمع، باعتبار ان الانسان حر وانه لا وجود لأي طبيعة انسانية أستطيع ان أركن اليها » . (الوجودية مذهب انساني — ص ٥٢) . ان الاعتبارات التي ذكرناها ، باستثناء مصطلحاتها الخاصة والمعقدة قليلا ، يمكن لأي بورجوازي صغير ان ينشئها .

* * *

٢

اسطورة العدم

« من العبث اننا ولدنا ، من العبث اننا سنموت ».

(ج.ب. سارتر : الكينونة والعدم).

من الخطأ ان نظن ان هـذا التضييق المجرد للواقع وان هـذا التشويه المثالي يمكن ان يكونا ، لدى مفكر من مفكري النخبة ، نتيجة لقصد واعٍ في تزييف عالمه . بل يمكننا القول ، على العكس ، ان التجارب المعاشة ، التي يبني عليها السلوك الذي يتجلى في حدس الماهيات ، صادقة وتلقائية ما أمكن . لكن من البديهي ان هـذا الصدق لا يمكن ان يكون ضمـانة لحقيقتها الموضوعية . ان تلقائيتهـا تشهد حتى على ان كل نقد لهذه التجارب المعاشة يخضع خضوعا مطلقا ومجردا لتلك الظاهرة الاساسية في المجتمع البورجوازي التي هي الفيتيشية .

لقـد اصبح الوجود الانسـاني لا معنى له . وانفصمت الروابط العميقـة التي تحفظ وحـدة الوجود ، وفقـد الانسان شخصيته ، والحيـاة نفسها ترغمـه على وعي هـذه الحقيقة . انها قصة

بيرجنت[1] التي تقشر البصلة • ولا تجد فيها الا طبقات متتالية ، دون ان تتمكن من الوصول الى « البصلة نفسها » ...

اذن ، فالفرد مرغم ، في النهاية ، على طرح السؤال التالي على نفسه : كيف أعطي وجودي معنى ؟ ان الانسان العائش في عالم فيتيشي يجهل ان غنى تجربته وقيمتها ومحتواها الحقيقي تتشعب تشعبات لا تحصى ، عميقة وواعية تربطه بوجود اقرانه وبوجود المجتمع • ان الفرد المعزول والمتمركز على ذاته والذي لا يعيش الا من أجل نفسه ، يعيش في عالم فقير • وكلما كانت تجارية تخصه وحده ، وكلما كانت داخلية ، جازفت بأن تفقد كل محتوى وبأن تضيع في العدم •

إن الانسان العائش في عالم فيتيشي لا يستطيع ان يهر الفراغ الداخلي الا بنوع من السكر المستمر ، تماما كما ان مدمن المورفين لايرى من مخرج الا بزيادة الحقنة ، في حين ان مشكلته هي ان يعيد تنظيم حياته بحيث لا يعود بحاجة الى مخدره • لهذا فان الانسان العائش في عالم فيتيشي لا يستطيع ان يعترف بأن فقدان كل احتكاك مع الحياة العامة ، وتشيؤ عملية العمل ، وانفصال الفرد عن الحياة الاجتماعية — وهي نتائج التقسيم الرأسمالي للعمل — هي التي أوحت اليه بهذه الحاجة الى السكر الدائم انه يتمادى ، لعجزه عن الاعتراف بالواقع ، في تطوره المشؤوم ويتجاوب موقفه مع ضرورة ذاتية ، ما دام المجتمع الرأسمالي بالضرورة فيتيشيا ، ومستلبا ، ولا انسانيا • اذن فالموقف الثوري تجاه أسس هذا المجتمع بالذات، يستطيع وحده ان يقدم رؤية اجمالية واضحة للواقع • اما الهرب نحو الداخلية فيؤدي الى مأزق تراجيدي — كوميدي •

---

(۱) دراما رمزية غنائية للكاتب النرويجي هنريك ابسن . « المترجم »

كانت طليعة الذكاء البورجوازي تعيش ، في الفترة التي كانت أسس المجتمع الرأسمالي فيهـا تبدو غير قابلة للزعزعة ، أي الفترة السابقة للحرب العالمية الاولى مباشرة ، وسط نوع من الكرنفال الدائم الداخلية الفيتيشية • ويقينا ، فقـد كان أكثر من كـاتب كبير يتنبأ بوضوح بالمأساة المحتومة • ولنفكر بإبسن ، وتولستوي ، وتوماس مان ، وكثيرين غيرهم • وكان لهذا الكرنفال الباهر ، الذي كانت تلمعوفيه في الوقت نفسه اصداء ممزقة ، اغراء لا يقـاوم • وتشهد فلسفة سيبل ، وفلسفة برغسون ، ومعظم نشاط العصر ، على ما نزيد قوله • ولعـل أبلغ مثال على ذلك فكاهة اوسكار وايلد الذي قال ان ضباب لندن ما كان ليوجد لولا لوحات تورنر[1] •

لقـد كان أكثر من كاتب في ذلك العصر ، واكثر من مفكر ، يرون بوضوح أن ما يحدث هو ضياع جوهر الأنا الفيتيشية • لـكن الاعتراف بهـذه الحقيقة لم تكن له من نتيجـة ، على الارجح ، سوى اسقاط بعض المنظورات المأساوية او المأساوية ـ الهزلية ، كان القصد منها ان تكون خلفية لعيـد الكرنفال البراق • كانت أسس الحيـاة الفيتيشية تبـدو طبيعيـة وثابتة الى حـد كان يستحيل معه اخضاعها لنقـد أو حتى لفحص مهما كان غير جـدي • وكان الشك الوحيد الذي يبرز احيانا يشبه شك ذلـك الهندوسي ، المقتنـع بأن العالم قائم عـلى ظهر فيـل ، ثم سمح لنفسه ذات يوم ان يطرح هـذا السؤال : علام يقف الفيل ؟ وعـندما علم هنـدوسينا ان هنـاك سلحفاة تقف عليها الفيل ، وجد الجواب مرضيا للغـاية • كـان الوعي الفردي خاضعا لايحاء الفيتيشية الاجتماعيـة الى حـد انه ، عندما طرحت الحرب العالميـة الاولى عـلى بسـاط البحث من جديد كـل

(1) وليم تورنر : رسام انكليزي (١٧٧٥ ــ ١٨٥١) • « المترجم »

امكانيـة للوجود ، وعندما حوت هذه الزعزعة العالمية كل المواضيع الممكنة للفكر الانساني ، واعادت تقويم كل المبادىء المقررة ، وحين حلت أخيرا النوبة الكبيرة محـل الفردية الخالصة ، بقيت البنيـة الاساسية لمشكلات الفلسفة دون تغيير تقريبا .

يبـدو انه كان لا بد ان يتعرض اتجـاه الفينومينولوجيا ورسالتها الى تحول هام وهـذا التحول هو مصدر تلك الوجودية الخالصة التي هي فلسفة هيدجر وياسبرز . ومن السهل نسبيا ان نلخص التجربة المعاشة التي كـانت أساس هـذه الفلسفة : ان الانسان يجـد نفسه أمام لا شيء ، أمام العـدم ، والعلاقة الاساسية بين الانسان والعـالم تتجـاوب مع هـذا الموقف الذي هو موقف تجاه لا شيء . وترى الوجودية ان هـذا الموقف ينبع من ماهية الواقـع الانساني . وفي الحقيقـة ، انه يتجـاوب مع حالة من الوعي الفردي الفيتيشي تعكس أزمة الامبريالية .

ان طرافة التجربة المعاشة التي لخصناها تلخيصا اجمـاليا نسبية تماما . فمنـذ ادغار آلن بو الذي كان بلا ريب أول من مثـل هـذا الموقف للانسان والمواقف التي تنبع منـه ، والادب الحديث يعودنا على وضـع الانسان المدفوع الى حافة الهوة ، المحروم من كل مخرج ، وهو وضع تلخصه الفينومينولوجيا بمفهوم تجاه لا شيء .

ان تصوير وضع الانسـان هـذا يتجاوب لدى الكتاب الكبار مع الانعكاس الذاتي لموقف موضوعي . وبتعبير أدق ، انه تصوير لوضع دقيق ، هو نفسه مشروط بظروف الطبع ومعطياته ، في موقف عيني ، واقعي ومحدد للغاية . ويكفي أن نفكر بموقف راسكولنيكوف بعـد الجريمة ، او سفيدريغايلوف أو ستزافوغين المدفوعين الـى الانتحـار . فالمسألة ، في كـل حالة من هـذه الحالات مسألة شكل خاص من التطور المأساوي ، شكـل مستعار من الحياة الراهنة ، يسمح

لكاتب أصيل بخلق مصائر وطباع ذات صفة راهنة نوعيا ، لكنها حية ومأساوية شأنها شأن اوديب أو هملت في زمانهما .

وهذه المواقف نفسها ، باعتبارها مواقف — نماذج ، هي نقطة الانطلاق عند هيدجر . ان خصوصية فلسفته تكمن في تسجيل مجموع المشكلة ، بواسطة منهج الفينومينولوجيا المعقد للغاية ، في البنية الفيتيشية لعلم النفس البورجوازي ، أو بتعبير أدق ، في التشاؤم العدمي والذي بلا مخرج للذكاء البورجوازي في فترة ما بين الحربين .

فما هي اذن العمليات المستلهمة من فيتيشية الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، التي يخضع لها هيدجر هذه التجربة المعاشة الاساسية ، ليشتق منها النظام الفلسفي المستقل للوجودية ؟ ان اول عمل فيتيشي هو خلق مفهوم اللاشيء ، أي العدم . وهنا نضع أصبعنا على المشكلة القائمة في قلب الانطولوجيا ، واستكشاف الواقع، سواء أعند هيدجر أم عند سارتر . فالعدم ، عند الاول ، هو معطى انطولوجي شأنه شأن الوجود . أما العدم ، عند الثاني ، فليس له وجود مستقل عن وجود الكينونة ، لكنه مرتبط بها مطلق الارتباط .

لنعد الآن الى تحليلنا المنهجي . اذا ما فحصنا ، على ضوء الفينومينولوجيا ، شخصية ستراڤوغين ووضعه في الموقف تجاه لا شيء، الذي يجد نفسه فيه في نهاية كتاب دوستويفسكي ، واذا ما حيّدنا، حسب تعاليم المنهج الفينومينولوجي ، مشكلة الواقع الموضوعي بين هلالين كي لا نفحص الا الافعال النفسية لستراڤوغين ومواضيعها القصدية ، فسوف نرى ان الموضوع القصدي للتجربة المعاشة لستراڤوغين هو فراغ لا مخرج له . واذا ما فعلنا ذلك ، لا يبقى علينا الا ان نتبع طريقة شيلر في مثال الشيطان ، لنجد أنفسنا أمام العدم ، وهو القيمة الرئيسية للانطولوجيا الجديدة . وهكذا

تكون قد فهمنا دور شعوذة الفينومينولوجيا التي تجرد الى أقصى حد كل الواقع الموضوعي والعيني الذي تكون التجربة المعاشة التعبير عنه على الصعيد الاخلاقي والسيكولوجي • وتصبح بالتالي، التجربة المعاشة، التي هي تجربة ستراقوغين في موقف موضوعي معطى، موضوعا معزولا ومستقلا، بالنسبة للفينومينولوجيا، أي تصبح فيتشيشا • أما الموقف الذي أوجد هذه التجربة المعاشة فإنه يفقد كل طابع واقعي له • وهكذا تكون مقولة العدم، العارية من وجود واقعي •

وبديهي اننا لا نزعم أننا قد نسخنا بأمانة خطوات التفكير الوجودي • فهذا يتطلب، بالفعل، دراسة كبيرة الحجم لذكر الاثباتات، المغلوطة احيانا بكل بساطة والمغلطة احيانا بالسفسطة لطخا واضحا، التي تدعم لدى سارتر النظرية الفينومينولوجية في الاستفهام والحكم السلبي، هذه النظرية التي يقوم عليها البنيان الانطولوجي للعدم • ويكفينا ان نلاحظ ان كل « لا » يعبر عنها حكم ما تحتوي من الواقع العيني بقدر ما تحتويه « نعم » وان فيتيشية السلوك الذاتي وحدها تستطيع ان تزود هذه السلبية « بكينونة » مستقلة وواقعية • فحين أطرح مثلا مسألة معرفة القوانين التي تتحكم في النظام الشمسي، فانني لا أطرح أي « كينونة سلبية »، أي فراغ، أي حل لديمومة الواقع الموضوعي، كما يتخيل سارتر ذلك • ان سؤالي لا يدل الا على فراغ في معارفي الخاصة، على فجوة في علمي، ولا يدل على فراغ في الواقع • أما الجواب، فقد يكون سلبيا أو ايجابيا، سواء أصرفيا أم منطقيا • فان أقول : « الارض تدور حول الشمس »، او ان أقول : «الشمس لاتدور حول الارض»، فان العبارتين ستعبران عن الواقع العيني والايجابي نفسه، وكل ما يمكننا قوله هو أن الجملة النافية أقل دقة من الاخرى • على كل حال، من الممكن ان نبني بدءا من هذه الاعتبارات الكينونة

الانطولوجية للعدم ، دون ان تلجأ الى سفسطات • وضرورة هذه السفسطات تتمر بكون سارتر قد استشعر بالتجربة المعاشة الفيتيشية للعدم قبل ان يكون قد بنى تبريرها المنطقي والمنهجي •

ان العدم اسطورة • اسطورة المجتمع الرأسمالي الذي حكم عليه التاريخ بالموت • لقد أمكن ، قبل بضعة عقود ، ان يعيش بعض الافراد — النماذج أمثال ستراڤوغين او سفيدريغايلوف الموقف تجاه اللاشيء • أما الآن ، فان مجتمعا بأكمله ، وطبقات اجتماعية كاملة تجد نفسها في هذا الموقف •

ان الرأسمالية نفسها تستطيع ان تستغني عن الافكار الفلسفية ، والاعتبارات العقائدية ، والرؤى التاريخية • لكن هذا لا ينطبق على المثقف الذي تفرض عليه كل طريقة في الحياة ، الجهاز العقائدي الذي تتكلم عنه • والحال أن الوعي الفردي يتعرض لعملية الفيتيشية حين يؤدي الموقف التاريخي العيني الذي نعيش فيه والوضع الفكري — الذي هو ايضا نتاج لهذا الموقف التاريخي والاجتماعي — الى مأزق شامل يستحيل فيه أي اتجاه • ويرى المثقفون ، المحروم وجودهم الفردي من كل منظور ، الموقف على النحو التالي : ان العدم هو المنظور الموضوعي الذي يؤدي اليه كل وجود • وهذه الاسطورة مفهومة كل الفهم ، حتى بالنسبة لمن لا يملك الرغبة ولا وقت الفراغ لقراءة مؤلفات هيدجر أو سارتر الضخمة ، انها مفهومة ، لانها انعكاس للمواقف المعاشة فعلا •

لكن عملية الفيتيشية لا تنتهي هنا • وبالفعل ، اذا لم يكن العدم الا الهوة التي سأهوي فيها (وربما حتما) ، فان الوجودية لن تكون ايضا نظاما فلسفيا عالميا ، قادرا على تقديم الحل لجميع مشكلات الوجود • وبالفعل ان هيدجر وياسبرز وسارتر يسطون اسطورة العدم على الوجود كله • والحياة نفسها ، بالنسبة لهيدجر ،

حالة من الغيبوبة في العدم ، وكل لحظات هذه الحياة تظهر العمل المتبادل شبه الجدلي بين هذا الاصل وهذا المنظور النهائي .

ولهذا السبب نفسه تعاند الوجودية في ان تعلم ان من المستحيل معرفة أي شيء كان عن الانسان . وليس ذلك لانها تنفي العلم بشكل عام . فالوجودية تعترف بالقيمة التطبيقية للمعرفة العلمية . لكنها تنكر على جميع العلوم حقها في الوصول الى معرفة جوهرية بالنسبة للمشكلة المهمة الوحيدة : العلاقة الواقعية بين الشخص الانساني والحياة . انها تؤكد ، اذا ما استعملنا لغتها الخاصة ، بأن الانسان هو واقع نفسه الانساني . ان التفوق المزعوم للوجودية على الفلسفات القديمة يكمن على وجه التحديد في التخلي الجذري عن البحث عن مثل هذه المعرفة . ويقول ياسبرز : « ان الوجودية ستضيع في نفس اللحظة التي قد تزعم فيها من جديد معرفة ما هو الانسان » . وهذا الجهل الطوعي ، الجذري والاساسي ، ملحوظ ايضا عند هيدجر وعند سارتر على حد سواء . والحال ــ وليست هذه بنكتة ــ ان هذه العدمية الجذرية ، هذا التخلي المنطقي عن أهم معرفة ، هو ما يفسر النجاح الضخم للوجودية . ان المذهب الذي يعلم بأن الحياة بالذات محرومة من كل منظور وبأن معنى الوجود يستعصي على كل معرفة ، يستقبل استقبالا حسنا من قبل جميع الذين يقدرون ان وجودهم محروم من كل منظور وانه ليس لحياتهم من معنى .

وهنا تلحق الوجودية باللاعقلانية الحديثة ، ذلك التيار الروحي الرحب الذي أخذ على عاتقه في عصرنا ان يخلع العقل عن عرشه . وتبدو الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، للوهلة الاولى ، متناقضتين مع الميول الدارجة للاعقلانية ، بسبب طابعها العلمي المتين . بل لقد كان هوسرل تلميذا لأعند مدرسة منطقية رياضية

(بولزانو وبرنتانو) • بيد انه يكتفي ان نفحص منهجه ولو بأقل انتباه لنكشف ارتباطاته الصميمة بدلثي وبرغسون ، استاذي اللاعقلانية الحديثة • وفيما بعد ، حين تبنى هيدجر لحسابه بعض افكار كيركغارد الرئيسية ، أصبحت هذه الارتباطات أكثر وضوحا ايضا •

نحن هنا أمام واقعة أكثر أهمية من مجرد توافق منهجي • فكلما جعلت الوجودية من الفينومينولوجيا منهجا لها ، اعتبرت موضوعها الرئيسي اللاعقلية ، الاساسية للفرد ، وبالتالي ، لمجموع الوجود • ان توازيها مع سائر التيارات الروحية المضادة للعقل يصبح اذن واضحا أكثر فأكثر • ويقول سارتر : « الكينونة كائنة ، دون سبب ، دون علة ، دون ضرورة • بل ان تعريف الكينونة يكشف لنا عن انها محتملة الوجود أصلا » • (الكينونة والعدم — ص ٧١٣) •

لم نتكلم حتى الآن الا عن العدم • ولم نتعرض تقريبا للكينونة نفسها واستعصائها المزعوم على المعرفة • اذن ، فمن حقنا ، على ما يبدو ، ان نتساءل : أين الوجود اذن في الوجودية • علينا ان نبحث عن الجواب من خلال معنى النفي • فالوجودية ترى ان الوجود هو ما ينقص الواقع — الانساني • ويقول هيدجر : « ان الكائن الانساني لا يستطيع ان يحدد نفسه الا بدءا من موجوده ، أي من امكانية ان يكون أو ألا يكون ما هو » •

اننا نصادف هنا مشكلة فقدان الجوهر المستمر للوجود الانساني في الذي سبق وتكلمنا عنها • ولقد رأينا المعنى المضاد للاجتماعي واللااجتماعي الذي تعطيه تيارات الفكر الحديث السائدة لهذه المشكلة • وهنا ايضا ، يتموضع فكر هيدجر في ذروة هذا التطور • ان الوجود اليومي للانسان خاضع عنده لتحليل مفصل جدا ، بواسطة المنهج الذي عرفناه • ان حياة الانسان ، « الواقع —

الانساني » لدى هيدجر ، هي « الكينونة ـ المع » وفي الوقت نفسه « الكينونة في العالم » . وهذه « الكينونة » مبنية حول الوجه المركزي الاسطوري للضمير المجهول «هم» . ان هذا الضمير اللاشخصي يشل ، بعد ان أصبح مقولة للانطولوجيا الهيدجرية مضفىً عليها طابع الاسطورة ، رمز وظائف الحياة الاجتماعية كافة . انه كل ما يبعد الانسان عن وجوده الخاص ، ويحول انتباهه عن الماهية ، ويحرم الحياة الانسانية من معناها العميق . ويرى هيدجر ان مختلف تظاهرات الـ « هم » هي الثرثرة والفضول ، والابهام ، والانحطاط . ويرى هيدجر ان من يريد ان يعيش حياته الخاصة انما عليه ان يعيش من أجل موته الخاص : ان يعيش بشكل لا يكون معه الموت قطعية طارئة ، بالنسبة لوجوده ، بل « موته الخاص » . ان الوجود الجدير بهذا الاسم لا يجد اتحاده الحقيقي ، بالنسبة لهيدجر ، الا في هذا الموت الشخصي .

وهنا ايضا نجد التعسف الشامل ، والذاتية اللامحدودة والمقنعة بشبه موضوعية ، لـ « الانطولوجيا الجوهرية » ، واضحين . ان عمل هيدجر ، « ذلك الاعتراف لبورجوازي فيما بين الحربين » ، مليء بالفائدة . ان قراءة « الزمان والوجود » لا تقل فائدة عن قراءة رواية سيلين[1] الكبيرة « رحلة في قلب الليل » ، لكنه ـ شأنه شأن رواية سيلين ـ لا يكوّن « الكشف الانطولوجي » لـ « واقع أخير » معين . انه مجرد وثيقة كاشفة عن العالم الفكري والعاطفي لطبقة اجتماعية ولعصر . انه مناسب للمناخ البسيكولوجي للفئة المثقفة الراهنة بحيث ان تعسف أشباه المحاكمات العقلية التي يقوم عليها لا يتضح بسهولة . ان عبث الحياة والصورة المجردة للموت التي

---

(1) لويس فردينان سيلين : كاتب فرنسي معاصر ، كان من اشد دعاة النازية واللاسامية حماسة . « المترجم »

تعارض به هما ، بالنسبة لعدد كبير من معاصرينا ، تجربة شخصية . انهما يشكلان ، ان صح هذا التعبير ، الاساس اللاواعي لتصورهم العالم . بيد انه يكفي ان نلقي نظرة الى الخلف ، على العالم الفلسفي لعصر كان لا يزال خاليا من بذور التفسخ ، لنرى ان هذا الموقف تجاه الموت لا يتجاوب مع مقولة انطولوجية عن « الكينونة » ، بل مع عرض من أعراض العصر فحسب . لقد قال سبينوزا : « الانسان الحر يفكر بشكل شيء آخر أكثر مما يفكر بالموت . ان حكمته تأمل ، لا في الموت ، بل في الحياة » .

ان ياسبرز وسارتر بعيدان ، فيما يخص مشكلة الموت ، عن تطرف هيدجر ، دون ان يعدل هذا الخلاف من الطابع الاساسي لفلسفتهما ، الناتجة عن طبقتهما الاجتماعية وعن زمانهما . بل ان سارتر يذهب الى حد يرفض معه كل مكانة في الوجودية لمفهوم الموت الشخصي ، بالمعنى الهيدجري لهذه اللفظة . أما ياسبرز ، الذي يتمثل عنده شبح الـ « هم » تحت مشكل أقل اسطورية مما لدى هيدجر ، فانه يكتفي بتوجيه الانسان بعد ان يستعيد معنى وجوده نحو حياة خاصة ومنطوية على نفسها بشكل حازم . ولقد كان ياسبرز يقول مؤخرا في اجتماعات جنيف ، ان العمل السياسي والاجتماعي لا يمكنه ابدا ان يؤدي الى نتائج جوهرية ، وان الانسانية لا يمكن ان تنقذ الا اذا وقف كل انسان نفسه على وجوده الخاص لا غير ، حتى لا يحافظ الا على علاقات « وجودية » مع بعض الافراد المعزولين الذين تحركهم أهواء متشابهة .

هنا ايضا ، انتهى الامر بالجبال الفلسفية الى إنجاب فأرة رمادية ذات عقلية بورجوازية صغيرة . ولقد كان الكاتب الكبير المعادي للفاشية الالماني ارنست بلوخ على حق حين كتب ، حول النظرية الهيدجرية في الموت والتي ليست أخلاق ياسبرز الفردية الا صورة

مخففة فاهيـة عنها ، الاسطر التالية : « لا يعود للشرط الاجتماعي للانسان أي أهمية ، أمام الموت الابدي • اذن ، فهذا غير المهم ، حتى ولو كـان رأسماليا ••• ان القبول بالموت ، باعتبـاره مصيرا مطلقا ومخرجا وحيـدا ، يمثـل بالنسبة لاعداء الثورة تمس ما كان يمثله عزاء ما وراء الطبيعة في الماضي » •

ان هـذه الملاحظات السديدة ، التي كتبت منـذ أكثر من أثني عشر عاما ، تبرز للنور أسباب الشعبية المتعاظمة التي تتمتع بها الوجودية ، ليس فقط لدى محبي الظهور ، بل ايضـا في الاوساط الرجعيـة •

٣

العالم الفيتيشي فيتيش الحرية

« انني ابني العالمي : باختياري نفسي » .

(ج.ب سارتر:الوجودية مذهب انساني)

ليست الوجودية فلسفة الموت فحسب ، بل هي فلسفة الحرية المطلقة . وهذا من أهم أسباب شعبية وجودية ج.ب سارتر ، لكن هنا ايضا يكمن – مهما بدا ذلك للوهلة الاولى غير منطقي – الجانب الرجعي لتأثيرها الراهن . لقد رأينا ان هيدجر يعتبر ان الكينونة – من أجل – الموت هي امكانية الوجود الوحيدة لتحقيق ذاته . اما سارتر ، فإنه يهدم هذه النظرية بمحاكمات عقلية حاذقة .

ان هذا الخلاف ، الذي يفصل سارتر عن هيدجر ، لا يشهد فقط على فرق بين موقف المثقفين الفرنسيين وموقف المثقفين الالمان تجاه أهم مسائل الحياة ، بل يعكس ايضا تطور الاحداث .

لقد ظهر المؤلف الاساسي لهيدجر عام ١٩٢٧ ، عشية استلام الفاشية الحكم ، في الجو الخانق الذي يسبق العاصفة ، ونحن نجهل

متى كتب كتاب جان بول سارتر ، لكن عام نشره ، ١٩٤٣ ، يتموضع في عصر كان يمكن فيه توقع انهيار الفاشية وكانت الرغبة في الحرية — بسبب الاضطهاد الذي دام طويلا — اكثف واعمق تجربة المثقفين الاوروبيين ، وبخاصة في البلدان ذات التقاليد الديموقراطية القديمة • ومن المناسب ان تتوه ان الحرية بالنسبة لهؤلاء المثقفين حرية مجردة ، خالية من كل تمايز • وكانت هذه الصورة لحرية اسطورية ، مجردة من كل نطاق محدد ، كفيلة بجذب جميع أعداء الفاشية اليها ، دون أدنى تمييز في الاصل أو الميل • وكان شيء واحد فقط له أهميته بالنسبة لأولئك الرجال القادمين من مختلف الآفاق : ان يقولو « لا » للفاشية • وكلما كان احتجاجهم يفتقر الى محتوى ، وافق أكثر مطامحهم اللاواعية • وكان هذا الاحتجاج المجرد وانعكاسه النظري ، المفهوم المجرد من الحرية ، يقومان ، بالنسبة لكثير من الناس ، بوظيفة اسطورة المقاومة • وسوف نرى على كل حال ان مفهوم الحرية عند سارتر مفهوم مجرد تماما • لهذا أمكن للوجودية ، وهي الانعكاس الامين للمناخ الروحي لذلك العصر ، أن تحقق دفعة واحدة فتوحات مثيرة •

لكن بناء الديموقراطية وتدعيمها اصبحا ، منذ انهيار الفاشية ، يحتلان مكانة الصدارة في اهتمام الرأي العام الشعبي في جميع البلدان • وتميل جميع المناقشات الجدية الى تحديد طبيعة الديموقراطية الجديدة ، طبيعة ذلك العهد من الحرية الذي سيبني على الخرائب التي تركتها البربرية الفاشية والذي ستكون رسالته منع عودة الفاشية والحرب الى الابد •

لقد نجحت الوجودية في الحفاظ على شعبيتها في هذا العالم المتغير ويبدو انها ستنتقل — وجودية سارتر بالطبع لا وجودية هيدجر — الى غزو العالم • ولا شك في أن مكانة الصدارة التي تخص

بهما الحرية لها أثرها البعيد في هذا المجال • كل ما هنالك ان الحرية لم تعد اسطورة : لقد اتخذت الرغبة في الحرية اشكالا عينية وهي تجلى بقوة • ويثير تفسير مفهوم الحرية مناقشات حماسية ونضالا عنيفا • كيف يمكن اذن ، في مثل هذه الشروط ، ان تتطلع الوجودية وحريتها المتصلبة المجردة الى غزو العالم ؟ وبتعبير أدق : من أين تجد الوجودية اليوم انصارها وما هي قوة الاقتاع التي تنبع من هذه الفلسفة الجديدة في الحرية ؟ وللاجابة على هذا السؤال ولفهم سر نجاح الوجودية فهما أفضل ، لا بد من فحص مفهوم الحرية ، كما تحدده فلسفة جان بول سارتر ، من قرب •

يرى سارتر ان الحرية هي المعطى الاساسي للوجود الانساني • ويقول : « في الحقيقة ، نحن حرية تختار ، لكننا لا نختار ان نكون احرارا : فنحن محكوم علينا بالحرية ••• » • (الكينونة والعدم ـ ص ٥٦٥) • ويقول : نحن ملقى بنا في الحرية • ويطبق سارتر هنا على الحرية مفهوما خلقه هيدجر وهو انها « مطروحة في العالم » • اذن ستكون الحرية الى حد ما قدر الوجود الانساني •

ان هذا الطابع القدري للحرية يخترق لدى سارتر كل الوجود الانساني • ان الانسان لا يستطيع ان يفلت من حرية الاختيار : ان اللااختيار هو ايضا اختيار والتخلي عن العمل هو ايضا عمل مختار بحرية • وينوه سارتر في كل مكان بهذا الدور الاساسي للحرية ، بدءا من أكثر احداث الحياة اليومية التصاقا بالارض الى المسائل الاخيرة للميتافيزيقا • أنني اخرج في نزهة مع أصدقاء • وفي زمن معطى أشعر بالتعب ، ويثقل علي كيسي وها أنا مرغم على اختيار حر : أستطيع ان اتابع السير الى جانب رفاقي ، أو أستطيع ان اتخلص من حملي واجلس على حافة الطريق • والامر هكذا عند سارتر حتى في أكثر مشكلات الوجود الانساني تجريدا ،

في جميع المشاريع التي يتجلى فيها الخيار الحر للانسان ، والمشروع بالاصل مقولة جوهرية مطلقة في نظرية الحرية عند سارتر ، وأسمى موضوع لمشروع الانسان ليس شيئاً آخر غير الله ، ويكتب سارتر : « على هذا الاساس يمكننا القول ان ما يجعلنا نتعقل المشروع الاساسي للواقع الانساني أحسن تعقل ، ان الانسان هو الكائن الذي يرمي الى ان يكون الله ... أن تكون انساناً ، فهذا يعني أن تميل الى ان تكون الله » (الكينونة والعدم — ص ٦٥٣) .
ان هذا المثل الاعلى في اضفاء صفة الالوهية على الذات يعني ، اذا ما عبرنا عنه بلغة الفلسفة : الوصول الى درجة من الكينونة كانت الفلسفة القديمة تشير اليها بتعبير « Causa sui »[1] والذي يعني التقرير الذاتي المستقل كل الاستقلال لمصير الكينونة .

اذن فمفهوم الحرية السارتري ، كما نرى ، واسع جداً وهذا ما يفسر اصلا طابعها العائم قليلا والذي يجعل من كل تعريف دقيق لها مستحيلا . وتتعمق هذه الاستحالة ايضا بكون سارتر يرفض مبدئيا كل معيار موضوعي يمكن ان يفيد في تعريف الحرية . ان ماهية الحرية ، التي هي الاختيار ، تكمن عند سارتر في كون الانسان يختار نفسه بنفسه كلاموجود بعد وكغير قابل للمعرفة من حيث المبدأ . وهذا الموقف معرض لخطر دائم هو خطر ان يصبح الانسان غير ما هو . والمشكلة انه لا يعود هنا لدى سارتر نقطة استناد أخلاقية . فالجبن ، مثلا ، ينتج من خيار حر كما تنتج الشجاعة . ويقول : « ان خوفي حر ويظهر حريتي ، لقد وضعت كل حريتي في خوفي واخترت نفسي رعديدا في هذا الظرف او ذاك . وفي ظرف آخر سأوجه كتطوع وشجاع وساكون قد وضعت كل حريتي في شجاعتي . وليس هناك ، بالنسبة للحرية ، أي ظاهرة نفسية ذات امتياز » . (الكينونة والعدم — ص ٥٢١) .

---

(١) أي علة ذاتها . « المترجم »

وهـذا يعني ان سارتر ، هنا ايضا ، « يفتح هلالاً » ويضع ذا لمطريقة تعسفية تماما • وبالفعل ، ان الشجاعة والجبن ليسا ظاهرة ين نفسيتين فحسب ، بل ايضا مقولتان أخلاقيتان • وكان لـذة الفيلسوف الخاصة تكفي لتحديد ما اذا كان هـذا المفهوم او ذاك ينتميان أو لا ينتميان الى الواقع ذلك ان السادية والمازوشية لدى سارتر واقعتان انطولوجيتان ، في حين ان الشجاعة والجبن ليسا الا ظاهرتين نفسيتين ذاتيتين •

وهكذا يصبح مفهوم الحرية السارتري لا عقليا وتعسفيا ، وغير قابل للمراقبة • ويجتهد سارتر أصلا باستمرار في إلغـاء كـل تحديد • ان الكينونة — من أجل — الموت عند هيدجر تسمح عـلى الاقل بتصنيف للمسالك الانسانية التي يمكن ان تـكون أصيلة او محرومة من الاصالة • ان هـذه المسالك تسمح برؤية هـل يتوصل الفرد أو لا يتوصل الى تجـاوز مستوى ال « هم » والانحطاط الملتحم به ، ليحقق وجوده الشخصي • لكن سارتر ، كـما رأيـنا ، يرفض المعيار الهيدجري عن اصالة الوجود الانساني ، أي الموت الشخصي • كـما انه يرفض كـل تعريف عقلي وكـل تسلسل للقيم الاخلاقية، اجتهـد شيلر قبله في اقامتـه بوسـائل الفينومينولوجيا التعسفية • وكذلك يرفض سارتر كـل ارتباط بين الاختيار الحر وماضي الكائن الانساني ، أي مبدأ ديمومة الكائن الانسـاني • وهو ، في النهاية ، يرفض المعيار الكانتي عن الآمن المطلق[1] •

---

(١) هناك نوعان من الأمر في راي كـانت . الأمر الفرضي والأمـر المطلق • فالأمر يكون فرضيا حين يكون الامر الذي يفصح عنه مرتبطا ، باعتباره وسيلة ، بغاية يراد الوصول اليها : « كل بقناعة اذا اردت الحفاظ على صحتك ... ويكون مطلقا اذا كان يامر بلا شرط : « كن عادلا » . ويرى كانت انه ليس هناك الا امر مطلق اساسي واحد وهو : « تصرف دوما حسب شعار تستطيع معه ان تريد في الوقت نفسه ان يصبح قانونا عالميا » . (من معجم لالاند — المترجم) .

وصحيح أنه يبدو قد تراجع ، وخاف قليلا من النتائج المحتملة لموقفه • وهو بالفعل يعلن ، في مقالته الجدالية ، ان « ما من شيء يمكن ان يكون صالحا لنا دون ان يكون صالحا للجميع » (الوجودية مذهب انساني — ص ٢٥ — ٢٦) •

ثم « ••• انني مرغم على أن أريد حرية الآخرين ، في نفس الوقت الذي أريد فيه حريتي • انني لا أستطيع ان أعتبر حريتي هدفا الا اذا اعتبرت ايضا حرية الآخرين هدفا » (المصدر نفسه — ص ٨٣) • يقينا ، ان لهذا وقعا حسنا ، لكنه ليس ، عند سارتر ، الا تسوية انتقائية[1] مع مبادىء الاخلاق الكانتية التي سبق له ورفضها • ولا نستطيع أن نأخذ على عاتقنا ان نبين لمَ لم ينجح كانت في التعميم العالمي الشكلي لاخلاق المثالية الذاتية • وعلى كل حال ، إن بعض كتابات هيغل في شبابه تقدم جوابا ثاقب النظر على هذا السؤال • لكن رغم ان التعميم العالمي الموضوعي للامر المطلق لا يقبل الدفاع منطقيا عند كانت ، فمن المؤكد انه يشكل جزءا عضويا من أعمق أسس فلسفته وبخاصة تصوره للمجتمع والتاريخ • أما سارتر ، فإن هذا التعميم عنده لا يتجاوب الا مع تسوية انتقائية مع الرأي الفلسفي الذي اكتسبته الكلاسيكية ، لان اضفاء هذا الطابع الموضوعي على مفهومه عن الحرية يناقض شكليا انطولوجيته كلها •

انّا نجد ، في « الكينونة والعدم » ، الذي لا نرى فيه تنازلا مماثلا ، وجهة نظر الامينة الكاملة لمذهب وحدوية الأنا الانطولوجي • فموضوع الاختيار الحر وهدفه لا يمكن ان يفسرا ولا معنى لهما الا بالنسبة للشيء الذي يختار • وهكذا يكون من

---

(1) الانتقاء منهج يقوم على أخذ بعض الافكار من مذهب فلسفي معين وآراء غيرها دون اعتماد على اي مقياس عام . « المترجم »

السهل ان نلحظ وجود تناقض شكلي بين « الكينونة والعدم » و « الوجودية مذهب انساني » . وبالفعل ، اننا نجد ، في « الكينونة والعدم » ، مقطعا كالتالي : « على هذا الاساس ، فان احترام حرية الغير كلمة باطلة : حتى ولو كان بامكاننا ان نتطلع الى احترام هذه الحرية ، فان كل موقف سنأخذه تجاه الآخر سيكون اغتصابا لهذه الحرية التي نزعم أننا نحترمها » (ص ٤٨٠) . وهناك ، قبل بضعة أسطر ، مثال غريب لكنه واضح جدا يلقي ضوءا على هذا التصور : « ان تحقق التسامح بشأن الغير ، فهذا يعني العمل على ان يكون الغير ملقى به بالقوة في عالم متسامح . هذا يعني من حيث المبدأ تجريده من امكانياته الحرة في المقاومة الباسلة ، والثبات ، وتأكيد الذات ، وهي امكانيات كان يتاح له ان يطورها في عالم من اللاتسامح» (المصدر نفسه — ص ٤٨٠) .

ان التناقض واضح . يقينا ، ليس مطلوبا منا ان نراقب اورثوذكسية[1] الوجودية ، واذا لم يكن الامر الا أمر تنازل تم لتسهيل انتشار المذهب ، فإننا لن نلح . لكن هذا التناقض ، في رأينا ، ملتحم بأساس الوجودية نفسه . اننا نفكر بمذهب وحدوية الأنا الانطولوجي والمذهب اللاعقلي . ان الاول يعلمنا ان الحرية الفردية وحدها موجودة ؛ أي حرية الاختيار الذي نتبناه ، والباقي كله ليس الا موضوعا هامدا بالنسبة لهذا الفعل الواقعي الوحيد . والثاني يقول لنا ان من المستحيل كل الاستحالة معرفة أي شيء كان بخصوص هذا الواقع الوحيد ، الذي ليس له ماض ، والذي يصبح مستقبله ، ما إن يتحقق ، ماضيا سرعان ما يتعدم . اذن فنحن

---

(١) الاورثوذكسية : صحة المعتقد ، ومطابقته للحقيقة وللمبادىء التقليدية في مجال من المجالات . « المترجم »

في كل لحظة في موقف جديد جذريا ، يقتضي قرارا جديدا جذريا ، وفعلا جديدا لحريتنا .

ويرغم سارتر ، لتجنب هذه العدمية القريبـة من الجنون ، عـلى اغتصاب المنطق . وبهـذه الطريقة وحدها يمكنه ان يحط في عالم موجود فعليا ، لا يستطيع استغناء عنـه . وأداة هذه الشعوذة هـي المنطق الشكلي ، والتعميم المتصلب لفكرة ما . وهـذه الطريقة مشتركة بين جميع مدارس المذهب اللاعقلي الحديث وهي التي تسمح لسارتر ببناء مفهومه الجبري عن الحرية .

لنقبل بهذا المفهوم مؤقتا ، لمجرد ان نجرب التجربة . انه سيقودنا الى تناقضات جديدة لا حـل لها . وبالفعـل ، اذا كان كـل فعل حرية (أصعد الى الترامواي ، وأشعل سيجارة ، أو لا أفعل ذلـك) ، فإن العالم الذي أعيش فيه سيكون على الضبط عالم الحتميـة المتطرفة . أما هيدجر ، فانه يعرف أنه لا يمكننا الكلام عن فعـل حر الا اذا اعترفنـا بأنه توجه ايضا أفعـال ليست حرة . ان التسوية السارترية لـكل تظاهرات الوجود الانساني تشبه التصور الحتمي ، الا ان هذه التظاهرات تسجل ، في رأي الحتميـة ، في الانظمة المبنيـة عقليا ، في حين أنها ، عند سارتر ، محرومة ، قبليا ، من كل معنى . إن الفرضية السارترية عن مفهوم الحرية تجرد الحرية نفسها من كل معنى .

لكن لنتحفظ من ان نرى هنا مجرد عيب طارىء في نظام سارتر، بل نحن،على العكس ، أمام نقطة أساسية في منهجية كل الفلسفات الحديثة. ان الفكر اللاعقلي يكتشـف ، في الوجود الانسـاني ، وقائع ذات صفة جدلية . لكنه يحاول ، بدل ان يدرسها عـلى ضوء المنهج الجدلي ، ان يعاملهـا بلا عقلية بسنعهـا النطاق الحديدي للمنطق الشكلي وحده من السقوط هشيما . وعـلى هـذا ، يصبح ما لا يمكن ان يكون له

معنى باعتباره عنصراً في علاقة جدلية ، عبثاً • ان كل حقيقة مؤقتة (مجردة) تصبح حتماً عبثية •

لنرَ الآن أين يوجد عنصر الحقيقة هذا لدى سارتر • انه موجود ، في نظرنا ، في ابراز أهمية القرار الفردي الذي تحط الحتمية البورجوازية والماركسية العامية من شأنه عادة • ان كل نشاط اجتماعي يتألف من أفعال فردية ، والتأثير الذي تمارسه الشروط المادية ، مهما كان هاماً ، لا يتحقق كما قال انجلز الا عند « التحليل الاخير » • وهذا يعني أن الفرد ، لحظة اتخاذه قراراً يجد دوماً أمامه هامشاً من الحرية ، تعين الضرورة التاريخية من داخله القرار الواجب اتخاذه ان عاجلاً أو آجلاً • ان مجرد وجود الاحزاب السياسية يثبت واقعية هذا الهامش من الحرية • ان الاتجاهات الاساسية للتطور الاجتماعي يمكن التنبؤ بها كل الامكان ، لكنه سيكون ادعاء سخيفاً — كما قد قال انجلز — ان نريد ان نستدل منها ما سيقرره بيير وبول على وجه الدقة في هذا الظرف المعطى أو ذاك • ان الضرورة التاريخية تقيم دوماً من خلال عدد من الصدف الداخلية والخارجية • والاعتراف بأهمية هذه الصدف ، وتحليل وظيفتها ، سيكون مهمة علمية جدية للغاية •

هل يجب ان نقول ان سارتر لم يتطرق لهذه المهمة ؟ هذا بديهي ، ما دام ينكر ضرورة التطور كما ينكر التطور نفسه ، سواء أعلى الصعيد الاجتماعي أم لدى الفرد ، باعتبار ان الاختيار مستقل في رأيه عن كل ماض • انه ينكر العلاقات الواقعية التي تربط الفرد بالمجتمع • ويقيم عالماً جانبياً للعلاقات الموضوعية التي تحيط بالانسان ، وليست العلاقات الانسانية التي تعمر الوجود الا علاقات بين أفراد معزولين في رأيه • ان مفهوم الحرية الجبرية والميكانيكية ، المبني على هذا الاساس ، لا يمكن الا ان يلاشي نفسه بنفسه • وفي

الحقيقة ، لقد بات لا يشبه تقريبا المقولة الاخلاقية عن الحرية الحقيقية، وهو لا يذهب الى أبعد من تلك الملاحظة العابرة لانجلز الذي قال انه لا يوجد فعل انساني لا يلعب فيه الوعي دور وسيط .

ان كل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن سارتر يدرك كل الادراك ان مفهومه عن الحرية يمكن ان يكون اشكاليا . بيد انه يرفض ان يتخلى عن منهجه ويختار الحل بحفاظه على توازن نظامه بمعارضة مفهومه المثقل والعبثي عن الحرية بمفهوم آخر من النوع نفسه : مفهوم المسؤولية . وفي الحقيقة ان مفهوم المسؤولية لا يقل اطلاقا ولا تحددا لدى سارتر عن مفهوم الحرية . ويقول : « اذا فضلت اذن الحرب على الموت او العار ، فكل شيء يحدث وكأنني أحمل مسؤولية هذه الحرب كاملة » (المصدر نفسه — ص٦٤٠)

ومرة اخرى ، يدفع سارتر بحقيقة نسبية الى حد العبث بواسطة المنطق الشكلي . ان مفهوم المسؤولية يعاني من نفس المصير الذي يعانيه مفهوم الحرية ، أي انه يفقد معناه ، لان مثل هذا التصور المتصلب للمسؤولية لا يعني شيئا على الصعيد النظري ، ويعادل اللامسؤولية الشاملة من وجهة نظر العمل التطبيقي . ولقد بين دوستويفسكي ، هذا الاستاذ الذي لا يعادله أحد في علم النفس ، في عدة مناسبات ان القواعد الاخلاقية القائلة التوتر لا تعود تمارس أي تأثير على أعمال مؤلفيها . وان البشر الذين يعلمونها هي بالتالي اكثر ميوعة أخلاقيا بكثير من الذين لا يملكون مثل هذه المبادىء المتصلبة . لا شيء أسهل من اقتراف خيانة أثر خيانة ، بوقاحة واستخفاف ، تحت قناع احساس بالمسؤولية لفظي ، مدفوع الى الحد الاقصى على الصعيد النظري .

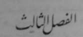
وعلى كل يجب ان نعترف ان هذه المشكلة ليست غريبة تماما عن سارتر . انه يلمحها ، دون ان يرغب في استخلاص أي نتيجة

منها ، وهو يضفي عليها طابع الاسطورة حتى يفرغها من كل معنى . « من يحقق ، والقلق يغمره ، شرطه باعتباره كائنا ملقى به في مسؤولية تتقلب حتى على تخاذله ، لا يعود يشعر بتأنيب ضمير ، ولا بأسف ، ولا بعذر ... » (المصدر نفسه — ص ٦٤٢) . وكما ان السامي والسخيف لا تفصل بينهما في أغلب الاحيان الا خطوة واحدة ، كذلك فإن العظمة الاخلاقية تستطيع في بعض الحالات ان تقارب المجون والخفة.

اذا كنا قد رأينا ان من المفيد ان نلح الى هذا الحد على الافلاس الفلسفي لمفهوم الحرية لدى سارتر ، فهذا لاننا نرى فيها سر نجاح الوجودية في بعض الاوساط . الاحتقار النبيل للاعتبارات الاجتماعية وللحياة العامة ، والتفسير المجرد واللاعقلي والعبثي لمفهومي الحرية والمسؤولية في الدفاع عن وحدة الفرد الانطولوجية : هذه هي جاذبية اسطورة العدم في نظر محبي الظهور . وبالفعل ، أي شيء أكثر جاذبية من هذا الزواج الغريب بين مذهب متطرف في المبادىء وبين عدمية الاخلاق المطلقة ؟

ثم ان التصور السارتري للحرية يقدم أساسا عقائديا ممتازا للمثقفين المأخوذين دوما بفردية متطرفة ليبرروا رفضهم الاسهام في عملية بناء الديموقراطية وتدعيمها . ان كل من يقبل بالحرية المطلقة ، كل من يدافع عن الحرية الميتافيزيقية ، حتى عندما تكون عمليا حرية أعداء الحرية ، سيحيي الوجودية بفرح .

ان عمل سارتر ليس حتما لا فاشيا ولا قريبا من الفاشية . وثمة ديموقراطيون صادقون بين أتباعه : نحن على ثقة من ذلك . كل ما هنالك ان التيارات الروحية الكبيرة تحتقر في اتجاهها ، النيات الذاتية للمفكرين ولو لجأنا الى تعبير موليير ، فإن هذه التيارات الكبرى تنهل الماء أنى وجدته ، والوجودية تجازف بأن تصبح ذات يوم — لا بإرادة منها — عقيدة الرجعية .



الفصل الثالث

مازق الاخلاق الوجودية

١

وضع الوجودية التاريخي

تفصح الوجودية عن بعض مظاهر أزمة وليس هذا من قبيل الصدفة . ان تاريخ الفكر الانساني يعلمنا ، بالفعل ، ان كل فلسفة تحمل الطابع العميق لعصرها ، في منهجيتها ، وفي بنيتها كلها ، وحتى في الشروط التي سمحت لها بأن تتكون . اذن فمنعطفات التاريخ تثير بالضرورة تقريبا أزمات في الفلسفة . ان بعض المفاهيم التي بدت لفترة طويلة بديهية لا تناقش ، تصبح على حين غرة مريبة وعندئذ يسعى الفكر ، من كل مكان ، وبلجبة ، في أثر تبريرات جديدة ، وامكانيات تعديل ، وآفاق مجهولة . ذلك انه ، في الواقع ، ما لم يقم مجتمع جديد ، له بنية اجتماعية واقتصادية جديدة جوهريا ، وما دامت الطبقات القديمة واحزاب الطبقات السائدة لا تزال تحتفظ بسلطتها ونفوذها ــ وان كان وضعها في مجموع المجتمع قد أصبح مزعزعا قليلا ــ فان بعض البديهيات المضمرة وبعض الشروط الاولى للفلسفة تحتفظ بصحتها . اذن فأزمات الفلسفة تتجلى ، بالدرجة الاولى ، كمحاولات هادفة الى ربط المبادىء التقليدية بالوقائع

والمشكلات الجديدة لوجود اجتماعي مبدل وبالسلوك الانساني المعدل . هـكذا كان وضع الفلسفة الهيغلية بعد ثورة حزيران ، أو وضع الكانتية الجـديدة والوضعية بعد الحرب العالمية الاولى .

كان من المدهش تمـاما الا يؤدي انهيـار الفاشية والنضـال من أجـل الديموقراطية ـ النضال من أجل الديموقراطية الحقيقية ، قبـل كل شيء ـ الى تغيرات تحمـل جميع صفات الازمة ، في تلك الفلسفة البورجوازية التي عرفت كيف تحافظ على وجودها ومراكزها ، منـذ العصر المهـد للفاشية ، فحكم هتلر ، فالحرب العالميـة ، فالتحرير ، والتي تستعد حاليا ، علاوة عـلى ذلك ، لأن تصير الفلسفة السائدة في فترة ما بعـد الحرب مباشرة ، تماما كمـا كانت فلسفة شبنغلر أثناء الاعوام التي تلت ١٩١٨ .

ان الوقائع الاجتماعية ، التي تشكل خلفية هذه الازمة ، وكذلك التعديلات التي تدخلهـا على بنية الفلسفة ، بسيطة جدا ومعقدة للغاية في آن واحد . وبديهي ان المناخ المعتـل لكتاب « الكينونة والزمان » ، وان الوجودية القديمة بتشجيعها على السلبية المطلقة وبمفهومها المجرد عن الحرية المعزولة عن كل وجود عام ، لا يـمكن ان يرضيا المثقفين اليساريين في الفترة التالية للتحرير . ويقينا ، ليست العناصر الاجتماعية والتـاريخية التي تتألف منها فترة ما بعـد الحرب هذه بمتجانسة . لقد صرعت الفاشية ، لا على الصعيد السياسي والعسكري فحسب ، بل أخلاقيا ايضا . لكن هـذا كله انجز موضوعيا أكثر منه ذاتيـا . ذلك ان الفاشيين ، في النهـاية ، لا يزالون موجودين ولا يفترون الى دعم مـن بعض القوى التـي تعتبـرهم احتيـاطيا قابلاً لأن يستخدم ضد اليسار . والتعبير الخارجي عن سياسة الانتظار هـذه هو ميـل الى تهدئة الصراع العقائدي ضد الفاشية ، وقبـل كل شيء ، تسامح كامل تجـاه العقائد التي تكفلت بتمهيـد الطريق للفاشية ، فكريا وأخلاقيا . (نيتشه ، ارتيغا أي غاسيه ، هيدجر) . وعـلى كل ، ان تأثير هـذه

التيارات هام ، حتى على المثقفين اليساريين سياسيا . ان الموقف الاجتماعي والسياسي الجديد ينعكس اذن بطريقة متناقضة ومعقدة على صعيد العقيدة . ومجمل القول ، انه بعيد جدا عن التجاوب مع تلك التصفية الجذرية للارث الفاشي والمهد للفاشية ، تلك التصفية التي كان يجب ان تتبع ، حسب توقع المتفائلين ، هزيمة هتلر .

ان الموقف السياسي في معظم البلدان ، وكذلك بعض عناصر العلاقات الدولية ، تعزز أيضا هذه الميول . ان التوازن الهش في هذه السنوات ، بين محاولات أعداء حرب عالمية جديدة ومحاولات درئها، بين بناء ديموقراطية جديدة واعادة توطيد فاشية اورثوذكسية من خمسة وعشرين الى خمسة وسبعين بالمئة ، لا يمكن له الا ان ينعكس على الصعيد العقائدي . وهو يعبر عن نفسه قبل كل شيء، بالتشوش الكامل للمذهب الانساني القديم الذي ينظر الى فرض توطيد ديموقراطية جديدة بنفس الخوف الذي ينظر به الى فرض اعادة توطيد الفاشية ، والذي لا يستطيع ، بالتالي ، الا ان يلتجيء ، أكثر فأكثر ، الى عالم من المسلمات المجردة ، المصاغة تحت اسم تشاؤم « سام » . وينتج عن ذلك ان العقائد الممهدة للفاشية ، بعد ان قامت بتجمع داخلي ، تتابع تأثيرها وتحاول ان تتلاءم مع الوقائع الجديدة ، دون ان تعدل من أسسها . ان بعض العلامات تحملنا على الظن بأن المذاهب الهيدجرية لها الحق في ان تعد نفسها بتأثير هام في الطرف الآخر من المحيط الاطلسي ، باعتبارها فلسفة واضحة الرجعية ، ويحارب بعض الفينومينولوجيين الاميركان هذا التوسع للرجعية ، ممثلة بهيدجر وشيلر ، باسم اورثوذكسية ترتبط مباشرة بهوسرل . والعالم القديم ، هو الآخر ، بعيد أصلا عن ان يشل تجانسا عقائديا . فنحن نجد فيه تأرجحات لدى مثقفين عديدين ، وبخاصة لدى الذين ينظرون بريبة الى التغيرات التي جاءت بها فترة

ما بعد الحرب والذين يسعون الى دعم مذهبهم المرجىء بعقيدة « سامية » فلسفيا وأخلاقيا • ان ياسبرز يعتبر زعيما روحيا ، اذ يرجع اليه الفضل في مطابقة الوجودية ، منذ البداية ، على عقلية البورجوازي المعتدل •

والفرع الفرنسي النوعي من الوجودية ، وهو الفرع الذي يمثله جان بول سارتر ومدرسته ، يجد نفسه في موقف خاص • فقد جندت هذه المدرسة ، أثناء أعوام المقاومة ، اتباعا عديدين بفضل تعديلات خفيفة نسبيا على المذهب ، تعديلات لاتمس ماهية الانطولوجيا الجوهرية عند هيدجر • لقد كان العديد من المناضلين في «حركات المقاومة » لا يرون في هذه الحركة بالذات وفي هدفها ، أي في التحرير ، ولا يرون كذلك في خصمها ، أي في « العدم » الاجتماعي والاخلاقي للهتلرية ، الا مجرد اسطورة • ويمكن للانعزال ــ في ــ العدم ، ولتجريد الكينونة ــ المع ، وللحرية والمسؤولية المجردتين والفرديتين ، ان تندمج كل الاندماج بهذه الاسطورة • لكن حين تصبح « المقاومة » و « تحريرا » ، وحين تظهر الوجودية ، بسبب الدور الذي لعبته ، تطلعا الى غزو المثقفين اليساريين ، وبخاصة الشباب ، تصبح هناك ضرورة لتغير ما • ويتخذ عندئذ محتوى مفهوم الحرية ، ومشكلة الاتجاه الذي يجب ان يأخذه التحرير ، ومسائل الاخلاق وفلسفة التاريخ ، اهمية اولية ، وتضطر الوجودية الى خوض حرب عقائدية ضد الماركسية ، للابقاء على المؤمنين بها في صفوفها وللتوسع فتوحاتها •

لقد سبق لنا وأشرنا الى بعض التشابهات التاريخية • ويقينا ، نحن لا نجهل ان الحذر الكبير مطلوب عند معالجة التشابهات التي من هذا النوع ، لان تشابهات البنية المجردة مع المواقف التي ترتبط بها ، تترافق عادة بفروق تاريخية واجتماعية ،

أكثر أهمية وعينية بكثير . اذن فهذه التشابهات لا تستطيع ان تلقي ضوءا الا على الموقف العام للفكر ، لا على مجموع المشكلات العينية التي تكون موضوعة . بيد انه علينا ، رغم هذه التحفظات، ان نذكر تشابها آخر من هذا النوع ، كفيلا بالقاء ضوء على الوضع الراهن للوجودية . انما نقصد فكر نيتشه ، باعتباره نتاجا لأزمة فلسفة شوبنهاور ، عشية المرحلة الامبريالية .

لقد كان نيتشه منهمكا ، شأنه شأن جان بول سارتر اليوم ، — بالطبع ، من خلال ظروف مختلفة جدا ، وطريقة مغايرة تماما — في تحويل فلسفة المذهب اللاتاريخي[1] ، أو المذهب المضاد للتاريخ الموضوعي ، وهي فلسفة كانت تنادي بأكبر سلبية منطوية على نفسها، الى فلسفة حركية ، الى فلسفة لتاريخ المجتمع ، دون ان يتوجب عليه تعديل أسس نظريته في المعرفة . فسارتر اذن بالنسبة لهيدجر — مع تغيير ما يجب تغييره — هو ما كانه نيتشه بالنسبة لشوبنهاور . لقد حل نيتشه المشكلة ، بتحويله عدمية شوبنهاور السلبية والرجعية والاستكانية الى عدمية نشيطة وسفيهة ، وبجعله من اسطورة اللاتاريخية اسطورة التاريخ البربري . وهذه الاسطورة هي بالاصل عنده نتاج للذاتية المستقلة كما انها عند شوبنهاور التمويه الكامل لماهية التاريخية . اذن فالمسألة انما هي تحويل سياسي — اجتماعي وعقائدي — أخلاقي ، لا يمس نظرية المعرفة في مذهب شوبنهاور ، تحويل كان على نيتشه ان يحققه تحت شكل عملية اصلاح جذري صادقة ذاتيا . أما من الناحية الموضوعية ، أي من ناحية الواقع الاجتماعي ، فقد قامت هذه العملية على التطور التاريخي ، الذي كان يتقدم في اتجاه الامبريالية ، نحو عصر الحروب العالمية .

---

(1) المذهب اللاتاريخي هو نقيض المذهب التاريخي الذي يعتبر موضوع المعرفة نتيجة راهنة لتطور لنكن متابعته في التاريخ . (من معجم لالاند — المترجم)

ولقد أدت الفلسفة النيتشوية ، أثناء تلك الفترة ، الرسالة التي ناطها بها هذا التطور على أكمل وجه : فقد تمكنت من ان تجد ، وبخاصة لدى المثقفين المعارضين ، ميولا عديدة ثورية « فعلا » ، وكانت ترياقا ضد الماركسية ، وهيأت ، لدى المثقفين المستائين ، اما الاستسلام أمام قوى الرجعية ، واما الشعور بالعجز أمامها .

واذا ما نظرنا الى الفكر النيتشوي ، الى الروابط التي تربطه بفكر شوبنهاور ، وما يشبه من محاولة لتجاوز التشاؤم والعدمية ، وتحويل كليهما الى « تشاؤم بطولي » والى « واقعية بطولية » مجدتهما الفاشية فيما بعد ، أقول اذا نظرنا الى الفكر النيتشوي كمحاولة دفاع ضد الماركسية ، فقد نصطدم باحتجاج المؤرخين البورجوازيين للفلسفة الذين سيرون في هذه النظرة تقديرا مبالغا فيه للماركسية ولتأثيرها . لكن اذا ما نظرنا الى تطور الفكر الالماني ، ولو خلال فترة صعود أفكار نيتشه فقط ، لما وجدنا بدا من ان نلاحظ ان هذا الدفاع يسيطر على الفكر الاجتماعي والفلسفي ، منذ تونيز ، فسيمل ، فومبار ، فماكس وبير ، الى مانهايم ، بله ث . شميدت وفرير ، تحت شكل معركة مكشوفة ضد الماركسية ، أو تحت شكل توفيق وتشويه وتبسيط رديء لبعض عناصرها ، بهدف التحصين ضدها .

ونحن لا نستطيع الا من هذه الزاوية فقط وعلى ضوء هذه الملاحظات ، ان نوحد بين الاخلاق والفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ النيتشوي باعتبارها تشكل مجموعا جداليا ضد عقيدة الاشتراكية . كان نيتشه لا يزال يعتقد ان حججا من نوع حجج ترايتشك[1] تكفي ، في حين ان خلفاءه اضطروا الى الذهاب في تصعيد

---

(1) هنري دي ترايتشك : مؤرخ الماني له كتاب مشهور من « تاريخ المانيا في القرن تاسع » (١٨٢٤ – ١٨٩٦) . « المترجم »

مشاكلهم الى أبعد مما ذهب اليه • ويسهل علينا ان نلاحظ هذا التطور سواء أعند سيمل وويبر أم عند شبنغلر وشيلر – ونحن نؤمن بقوة اننا غير مخطئين اذ نرى ان « الكينونة والزمان » لهيدجر ليس على صعيد الموضوعية (مهما كان مظهر الجانب الذاتي والفلسفي) الا كتابا جداليا ذا أبعاد مهينة ضد التصور الماركسي للفيتيشية وللنتائج الفلسفية والاجتماعية التي تصدر عنها • ان تفاقم الصراع الطبقي خلال الفترة التالية للحرب العالمية الاولى يعني توسعا متصلا لتأثير الماركسية • واليوم يتوجب على كل عقيدة تطمح الى اثبات شرعي عالمي ، والى تأثير اجتماعي واسع ، ولا ترضى بأن تكون مجرد مذهب جامعي ، ان تقيس قدمها بشكل مكشوف مع الماركسية •

هذا هو « الموقف » الراهن لجان بول سارتر ومدرسته ، اذا أردنا ان نستعمل هذا التعبير المفضل في المصطلحات الوجودية • وهكذا يأخذ تشبيهنا الذي عقدناه بين شوبنهاور – نيتشه من ناحية وبين هيدجر – سارتر من الناحية الثانية معنى غنيا للغاية • مع الحرص على الاحتياطات المبدئية التي أشرنا اليها بأنفسنا • وينبع التشبيه أولا من الوظيفة الاجتماعية للفلسفة ، اذا ما نظرنا الى هذه الوظيفة بطريقة مجردة للغاية مؤقتا • ان شوبنهاور وهيدجر ، رغم كل الفروق التي يمكن ان يمثلها التكوين الاجتماعي لفكرهما الخصوصي ، ورغم التنافر الشامل بين منهجيهما أحيانا ، لهما ناطقان بلسان سلبية عدمية ، والادانة المبدئية لكل نشاط اجتماعي للانسان ، وتمجيد الفرد المعزول ، المنغلق على نفسه • لكن التشابه يتجلى ايضا في انه كان لا بد من ان تبرز تناقضات ونزعات انتقائية حين تصبح نظرية المعرفة والانطولوجيا ، المرتبطان ارتباطا وثيقا لدى كل منهما بهذه العدمية السلبية ، السبيل الى مذهب نشيط

وهذه هي حالة نيتشه بشكل لا يقبل النقاش • وعلى كل حال ، لم تستطع هشاشة أسس فكرة قط ــ وهي هشاشة نحن مرغمون على الاعتراف بها حتى ولو قبلنا بمقدماته الخاصة ــ ان تضعف من شأن نفوذه العالمي • وبالفعل ، ليست هذه الهشاشة الا الانعكاس العقائدي الدقيق لهشاشة المناخ الاجتماعي وطابعه المتناقض ، أقصد المناخ الذي كان تطوره يسند بنيان فكره ويوفر له ازدهاره •

ولم يكن تحويل الوجودية الالمانية الى فلسفة نشيطة أمرا صعبا تقريبا في ظل النظام الهتلري • فلنذكر هيدجر ، عميد جامعة فريبورغ ، وهو يقود تلاميذه في صفوف متراصة الى صناديق الانتخابات ، حيث كان عليهم ان يوافقوا باقتراعهم على انسحاب المانيا من « عصبة الامم » ، ولنفكر أيضا بتلك النكتة ، الاقدم ، التي حكاها لوقيت ، والتي تروي رد فعل أحد الطلاب أمام الاخلاق الهيدجرية : « إنني عازم كل العزم ، لكن لست أدري علام ! » • أليس فيها ما فيه الكفاية من الكشف عن الطابع السيكولوجي والاجتماعي لهذا المبدأ ، وخاصة اذا أكملناها بـ « الحياة الخطرة » ، التي هي الشعار الخاص بالعدمية الفاشية ، والتي كانت علامة الانتقال من القلق النظري ، العزيز على هيدجر ، الى النشاط العملي • كلا ، لم يكن من الممكن ان يكون للنشاط ، عند هيدجر ، أي نتيجة فلسفية •

لكن موقف الوجودية الفرنسية كان مغايرا تماما • ان الوجودية الفرنسية تطمح الى ان تصير فلسفة المثقفين اليساريين ، الاشتراكيين ، أصدقاء التقدم والاشتراكية • اذن فهي لا تستطيع ، على طريقة نيتشه ، ان « تصفي » الاشتراكية ، بتوجيه بعض شتائم اليها ، كما لا تستطيع ، على طريقة هيدجر ، ان تتجاهلها رسميا ، بالاحتماء خلف نظام معسكرات الاعتقال • بل يتوجب عليها ، على العكس ، ان تقيس نفسها بها في معركة مكشوفة • يتوجب عليها ان تثبت

تفوقها في ميداني الاخلاق وفلسفة التاريخ • يتوجب عليها ان تثبت ان مذهب الوجودية قادر على ان يقدم لجميع الاسئلة التي يطرحها التاريخ بخصوص سلوك الانسان ، أجوبة أفضل وأوضح وأوثق وأكثر عينية من الماركسية •

٢

اخلاق النية واخلاق النتيجة

ان المشكلة انما هي مشكلة تكوين أخلاق وجودية ، نظرا الى الشروط العينية لموقفنا الراهن • ويكفي ان نطرح المشكلة على هذا النحو ، لنلاحظ ان الوجودية — حتى لو قبلنا بمقدماتها الخاصة — تجد نفسها مرغمة ، منذ البداية ، على الانكماش في موقف الدفاع وان اتباعها لا يستطيعون خوض المعركة الا على صعيد غريب عنهم •

هذه الواقعة وحدها تظهر الصعود المظفر للماركسية • فلقد كان ممكنا ، بالفعل ، قبل بضع عشرات من السنين ، التصريح بترفع بأن الماركسية لا أخلاق عندها • ثم ان مثل هذا الحكم كان مبررا آنئذ من وجهة نظر حكمة العصر الرسمية ، التي لم تكن تعتبر الاخلاق الا مجموعة من المسلمات الشكلية الخالصة ، اللازمنية المجردة • لكن لنضف ان هذا اللوم لا يصيب ماركس وحده ، بل يصيب معه جميع الاخلاقيين الكبار العينيين الحقيقيين في تاريخ الفكر ، وقبلهم جميعا ، ارسطو وهيغل • بيد ان الوجودية تموضع نفسها دفعة واحدة ، في هذه المسألة ، الى جانب الحكمة الرسمية • ألم يكن سلفها كيركغارد يهاجم هيغل في الاتجاه نفسه ، مثبتا عدم تهمه للمشكلات الاخلاقية الخالصة والفلسفة الجامعية تجاه ماركس فيما بعد ، في آن واحد ؟ وبلغة المصطلحات التي أوجدها ماكس

وبير ، فان كيركغارد من أنصار اخلاق النيـة شأنه شأن كانت وفيخته وجان بول سارتر ــ على الاخص في « الكينونة والعدم » ــ في حين ان ماركس ، شأن ارسطو وهيغل ، يتجاوز الخيار الحدي الثنائي الحـد بين أخلاق النية وأخلاق النتيجة .

انـا نستخدم هنا عن عمـد الالفاظ العلمية التي بسطها ماكس ويبر ، لنشير الى هـذا الخيار الاساسي للاخلاق الراهنة ، الذي سبق لهيغل وفضح طابعه الوهمي . وقد أخذ هذا الخيـار الزائف ، في أدب الفترة الاخيرة ، الذي اصطنعه كوستلر ، تعبيرا صوفيا ومبالغا فيـه ، تحت شكل معارضة بين اليوغي والقوميسير . وسوف تتاح لنا الفرصة لنرى ان هـذا الطرح للمشكلة ، الذي طالما أثار اهتمام الوجوديين ، لا يساهم بشيء في حلها .

ان أخلاقا لا تأخـذ بعين الاعتبار الا الفعـل الفردي للذات ، وترى أن النيـة الموجهة لهذا الفعل هي المقياس الحاسم للاخلاق ، لا تستطيع ان تكون الا اخلاق نيـة . ان هـذه الاخلاق ترى ان ارتباط الفعل بنتائجه لا يمكن ان يتم الا في دائرة مغايرة تماما ، في ظل قوانين مغايرة بشكل أساسي . وهكذا تشهد فصلا بين صعيد الاخلاق . وبين سائر الواقع الانساني « الخارجي » ، فصلا يستحيل علاجه بواسطة مقولات أخلاق النيـة او منهجها ، لان هـذه المقولات هي تتـح لهذا الفصل .

لهـذا يرفض الجذريون من بين أتبـاع أخلاق النيـة ــ وهم الوجوديون المنطقيون ــ كـل الرفض ان يأخذوا بعين الاعتبار نتـائج الفعـل (الموعظة عـلى الجبل ، كيركغارد ، هيدجر) . بيـد ان أي أخلاق ، لا يعادل محتواها ونيتها رفضا كليا للعالم ، وتخليا كليا عن التغلغل في الواقع الاجتمـاعي ، لا تستطيع ان تتخلى عن كـل محاولة تهـدف الى اعادة توطيد الارتبـاط بين الفعـل الفردي ونتـائجه .

والحال اننا نلمح ، في نفس اللحظة التي تبدأ فيها هذه المحاولة ، ضرورة اعادة بناء جسر ، بطريقة أو أخرى ، بين الاخلاق من جهة والمجتمع وفلسفة التاريخ من جهة ثانية • كل ما هنالك اننا نتساءل فقط كيف نعيد بناء هذا الجسر ، مع ان اخلاق النية قد اهتمت بنفي كل محتوى اجتماعي وتاريخي عن السلوك الاخلاقي الاصلي ، كي تحافظ على الاسبقية الحاسمة للفعل الذاتي والنية الفردية !

نحن نعرف مصير الاخلاق الكانتية • لقد حاول كانت ان يخرج من الشكلية الخالصة لأخلاق النية والامر التأكيدي بطرحه ، أمام كل فعل أخلاقي عيني ، معيار غياب التناقض الموضوعي • ومثاله على ذلك هو انه يجب الا يُسرق أي مخزن ، لان السرقة تناقض مفهوم المخزن بالذات ،« لان مثل هذا المبدأ سيؤدي الى اعدام نفسه باعتباره قانونا ، اذ انه سيبطل وجود كل مخزن » • ويجيب هيغل في «نقده»: « على فرض انه لم يعد هناك وجود لمخزن ، فأين التناقض ؟ ولو لم يكن هناك مخزن ، لناقض هذا معطيات ضرورية أخرى • كما ان امكانية وجود مخزن مرتبطة بمعطيات ضرورية أخرى وتصبح على هذا الاساس هي نفسها ممكنة • لكن علينا الا نستعين بأهداف أخرى ويعلل مادية أخرى • ان الشكل المباشر للمفهوم يجب ان يقرر صحة الفرض الاول أو الثاني • لكن المعطيات المتعارضة سواسية ، من وجهة نظر الشكل ••• » •

ان هيغل يثبت هنا ان كانت يتخلى عن الاسس الفلسفية لأخلاقه الخالصة برغبته في أن يستخلص من الامر التأكيدي وجود أو تبرير مقولة اقتصادية واجتماعية والسلوك الخلقي تجاهها • ان الاخلاق الكانتية عاجزة ، باعتبارها أخلاق نية شكلية ، عن طرح هذه المسألة على صعيدها الخاص • أنها عاجزة عن طرحها طرحا

صحيحا لأن كانت يعتبر معرفة مجموع الواقع الموضوعي ــ لا يهتم هيغل في الاستشهاد المذكور بهذا المظهر للمسألة ــ أي معرفة العالم التاريخي ــ الاجتماعي ، معرفة للظواهر فحسب ، يعارضها ، بواسطة أنواع الفعل الاخلاقي ، بالانتقال الى العالم في ذاته ، الى العالم النوميني[1] . وهكذا تكون نتيجة انتهاء محاولة كانت هذه ــ بواسطة الفعل الاخلاقي الخالي من كل تناقض ، كما هو مطلوب هنا ــ تحويل معرفة العالم التاريخي ــ الاجتماعي الى معرفة في ذاتها ، تحويلا يؤدي الى الغاء كل نظرية المعرفة عند كانت .

وانه لشيء لافت للنظر ومميز الا يكون الفتى هيغل ــ الذي فعل ذلك باسم المثالية الموضوعية ــ الوحيد الذي احتج ضد اتجاه كانت هذا ، القائم على تزويد الاخلاق بمحتوى اجتماعي ، بواسطة المنطق الشكلي . وقد فعل جورج سيمل مثله ، في فترة متأخرة عنه قليلا ، باسم المثالية الذاتية الكانتية . ان سيمل ينطلق ، تأن هيغل ، من المعيار المزعوم المأخوذ من غياب التناقضات المنطقية في الامر التأكيدي . كل ما هنالك ان سيمل يرى ان هذا المعيار لا يمكن الدفاع عنه الا من خلال اتجاه أخلاقي خالص ، أي من خلال اتجاه أخلاق النية ، لأن « الوحدة المنطقية الداخلية لاعمالنا ــ كما يقول ــ تشكل ايضا معيار قيمتها الاخلاقية » . وهكذا يرى ، اذا ما عدنا الى مثال كانت ، ان سرقة المخزن يمكن ان تكون أخلاقية شأنها شأن الحفاظ عليه ، بشرط ان تظل « الوحدة المنطقية الداخلية » للفعل الاخلاقي تامة .

واذا كنا قد تغلغلنا الى هذا الحد في تفصيل النقاش حول

---

(١) صفة للنومين . والنومين اصطلاح كانتي يعني الشيء في ذاته كمعارضة لكلمة « الظاهرة » . « المترجم »

امكانية اتساع أخلاق النية الشكلية للمحتويات الاجتماعية ، فهذا لانه يتيح لنا الفرصة اولا للتعرض لجميع المسائل الاساسية لمشكلتنا ، وهذا ايضا لان الموقف الذي أخذه سارتر نفسه ، في منشوره الصغير التبسيطي ، يقترب بشكل محسوس من أخلاق كانت • فبمقدار ما يمكن بناء أخلاق على اساس المبادىء المذكورة في « الكينونة والعدم » ، فان هذه الاخلاق ستمنح الفعل الذاتي الاسبقية المطلقة •

ولقد سبق واتيحت لي الفرصة ، في مكان آخر ، لشرح النتائج التي تتبع من هذا المذهب الذاتي الجذري على الروابط التي توحد الذات بأقرانها ، بحيث أستطيع أن اسمح لنفسي بالاقتصار على الاستشهادات ، لتمييز الموقف الذي يتخذه سارتر في مؤلفه الرئيسي • انه يقول ما يلي : « ان أفظع مواقف الحرب ، واسوأ العذابات لا تخلق وضعا لا انسانيا : ليس هناك موقف لا انساني • انما فقط بالخوف ، والهرب ، واللجوء الى المسالك السحرية أقرر وجود اللاانساني • لكن هذا القرار انساني وسأحمل كامل المسؤولية عنه » (الكينونة والعدم — ص ٦٣٩) • ويأخذ منشور سارتر التبسيطي بعين الاعتبار الموقف العام بعد التحرير ، كما وصفناه، ويقبل بالالتزامات الناتجة عنه بالنسبة للوجودية • وهكذا يقول سارتر في ذلك المنشور : « انني مرغم على ان أريد حرية الآخرين في نفس الوقت الذي أريد فيه حريتي ، لا أستطيع ان اعتبر حريتي هدفا ،الا اذا اعتبرت ايضا حرية الآخرين هدفا » • (الوجودية مذهب انساني — ص ٨٣) • وفي مكان آخر ، نجد عبارة أكثر جذرية ، وفي الوقت نفسه أقل وضوحا : « ••• ما نختاره هو الخير دوما ، ولا شيء يستطيع ان يكون صالحا لنا دون ان يكون صالحا للجميع » • وتتضح مباشرة ، لاي شخص يعرف فلسفة كانت ، ان موقف سارتر قريب تماما من موقف كانت • والمسلمة التي يصوغها هنا

تنبع مباشرة من الامر التأكيدي الذي يرى ان كل شيء ، في العالم، يمكن ان يتعامل كوسيلة ، « الانسان وحده غاية في حد ذاته » (المصدر نفسه — ص ٢٥ — ٢٦) • وسنرى كيف ان هذا التصور مدعو للقيام بدور حاسم في تكوين الاخلاق الوجودية •

بيد اننا نطلب ان نعرف بأي حق يقوم سارتر بهذا التوسيع لتصوره الاصلي عن الحرية • وهذه الاخلاق المستوحاة من كانت ، الا تزال تشكل جزءا من الوجودية عضويا ؟ ليس هذا لاننا نشعر أننا مرغمون على السهر على ارثوذكسية المذهب الوجودي ، يقينا ، لا • لكن يتوجب علينا ان نحتج ، حين يؤكد سارتر وتلاميذه ان فلسفتهم ، التي أوضحنا أساسها ، لدى هيدجر ، كفلسفة عدمية ورجعية ، تمثل عقيدة تقدمية وديموقراطية • اننا نشير هنا الى تناقض بين الاسس الفلسفية والمسلمات الاخلاقية لهذا المذهب • وينتج عن هذا إلزام ، لكل من ينظر الى الفلسفة والاخلاق بعين الجد ، بأن يتخلى اما عن الاسس الهيدجرية ، واما عن البنيان التقدمي والتحريري المبني على هذه الاسس •

ان لا منطقية سارتر وانتقائية مواقفه الجديدة تتجليان ، قبل كل شيء ، في ان مفهومه الجديد عن الحرية بعيد جدا عن ان يتوافق مع المفهوم الذي صاغه في مؤلفه الرئيسي • فلقد تبع الكاتب فيه ، مع بعض الفروق في التفاصيل ، الاسس التي شادها كيركغارد وهيدجر • وهكذا فالحرية فيه تعني الفعل الذاتي للتقرير والعمل ، دون اعتبار المحتوى او اتجاه الفعل • فأن يتكلم المعذّب أو ان يلتزم الصمت، وان يحمل المجند السلاح أو ان يفر ، فلن تكون الحرية الا الحرية كما تبزغ من الفعل الفردي •

وفي الحقيقة ، هل نستطيع ان نريد او ألا نريد « هذه » الحرية للغير ؟ ان الجواب لا يمكن ان يكون الا سالبا • ذلك انه فعلي ، حين

اغتصب حرية الغير بأكثر الطرق مباشرة (حريته بالمعنى الدارج للكلمة)، يمكن أن يكون ايضا ، في نظر الوجودية فعلا صادرا عن حريتي • ومن جهة أخرى ، سيكون للغير ايضا ــ حسب مفهوم الحرية العزيز على هيدجر وسارتر ــ حريته اللامحدودة على الاطلاق في رد الفعل • وبديهي انني اخلق له ، بتصرفي هذا ، « موقفا » ، لكنه سيكون مطلق الحرية ، في هذا الموقف ، في الاختيار بين الطاعة وبين الدفاع عن النفس • ومهما كان اختياره ، فانه « يستطيع » ــ برأي سارتر ــ ان يختار بحرية وهو يظهر حريته بفعل الطاعة او الدفاع عن النفس الذي سيكون قد اختاره بنفسه • على هذا ، فان أعمق تأثير أستطيع أن أمارسه على الغير هو ان أخلق له موقفا : وهذا لا « يستطيع » ان يشكل ، من طرفي ، تدخلا في حريته •

بيد ان المسلمة الاخلاقية ، التي صاغها سارتر في منشوره التبسيطي ، لا تفقد معناها • بل انها على العكس ، معبأة بمعنى واضح جدا ، وان كان متناقضا مع الاعتبارات الاساسية لمؤلفه الرئيسي • معنى مناقض ، ليس فقط لاسباب تتعلق بالمنطق ، بل ايضا لان الحرية المبحوثة في هذا المنشور لم تعد حرية الفعل الفردي فحسب ، بل ايضا ، وعلى العكس ، الحرية بالمعنى « الاجتماعي » للكلمة • وحين أطالب بحريتي الخاصة المفهومة على هذا النحو ، حسب تقاليد الاخلاق القديمة ، فان ارادتي تظل عارية من المعنى اذا لم أطالب ، في الوقت نفسه ، بحرية الآخرين • وبالفعل ان الحرية تعني ، في هذه الحالة ، ان أكون مواطنا حرا في دولة حرة وحرية مواطني تكون شرطا لازما لحريتي • ان هذا التفكير واضح تماما ونتيجته الواضحة أيضا هي ان هذه الحرية لم يعد لها شأن ــ ليس فقط منطقيا ، بل ايضا من حيث المحتوى ــ مع مفهوم الحرية المصاغ في « الكينونة والعدم » ، والنابع من الفعل الذاتي لا غير •

وإذا ما تفحصنا عن قرب أقرب هـذين المفهومين للحـرية ، المستخدمين في آن واحد ، والمختلفين جذريا رغم ذلك ، تبدت لنا الاستعارة المنهجية التي أخذها سارتر عن كانت تحت شكل جديد تماما . وبالفعل ، يجب ألا ننسى ان كانت يستطيع ، رغم كل التناقضات المعروفة ، أن يزعم ، عن حق ، أنه منح قيمـة عالميـة لاخلاق النيـة عنده ما دام مذهبه يعارض الوجود المباشر للانسان بأنا فعله الاخلاقي ، وما دامت هـذه الأنا تشتمل ، ضمنيا ، على اعتبار الانسان نفسه ، لكونه مجهزا بالعقـل ، منتميا الى الانسانية . اذن فمنع اعتبار الانسان وسيلة لا يناقض في حد ذاته هذا التصور مطلقا . انه يكشف فقط عن أن البناء الشـكلي للأخلاق الكانتية يخص عناصر تاريخية واجتماعية يجهلها كانت نفسه .

وسوف نرى أيضا ان الشكلية السارترية تحتوي عـلى عناصر تاريخيـة واجتماعية لاواعية ، لكنها ذات طابع مغاير تماما ، إن لم نقل مناقض اطلاقا . لقد سبق لسيمل وأراد ان يجدد المكـونات الزمنيـة لاخلاق كانت ، بمعارضته « حرية الامراء المتنين انتماء جوهريا الى النوع نفسه » بمذهب فردي جديد ، مذهب الشخصيه الوحيـدة . وهذا المثل الاعلى في المساواة ، التابع من الكنز الروحي للثورة الفرنسية والذي يعتبره سيمل باليا ، هو الذي سمح لكانت ، من وجهـة النظر المنهجية بالتعميم العـالمي الذي تكلمنا عنه آنفا . بيـد أن أخلاق سيمل ، أخلاق الشخصية الوحيـدة ، تصبح الاتجاه الغالب في المرحلة الامبريالية ، محولة الاخلاق بذلك الى مذهب في وحدوية الأنا لا عقلي كائن في الافعال الذاتية للشخصيات الوحيدة . ويمثل « الكينونة والزمان » لهيدجر ، و « الكينونة والعدم » لجان بول سارتر ، ذروتي هذا التطور . اذن فسارتر مرغم ، لتزويدمفهومه عن الحرية بقيمـة عالميـة ، على أن يجعـل انطلاقته أبعـد مدى من

انطلاقة كانت ، بمقدار ما يطمح الى أن يذهب أبعد منه . وفعلاً ، ان المطالبة بالحرية للجميع تذهب الى أبعد مما يذهب اليه مجرد منع اعتبار الانسان وسيلة . اذن لقد توجب ان تتم هنا وثبة عجائبية . ولقد وثب سارتر ، آخذاً شجاعته بكلتا يديه واسم كييركغارد على شفتيه . لقد وثب من مفهوم عن الحرية محدد جدا الى مفهوم آخر ، معاوض تماما ...

وسوف نرى كيف يعمل سارتر ، في مؤلفه التبسيطي ، بهذين المفهومين عن الحرية ، اللذين لا تقوم بينهما رابطة مشتركة واللذين يتناقضان كل التناقض .

وبالفعل ، ان « الوجودية مذهب انساني » تأتي بمثال أجيد وصفه ، يتبين منه بوضوح ان مفهومه الجديد عن الحرية ليس ، بالنسبة للمؤلف ، الا تنازلا أمام المطالب المعاصرة ، لكنه يظل ، في الحقيقة ، مرتبطا بالاخلاق التي خلفها له كييركغارد وهيدجر . ان المثال يذكر حالة شاب واقف أمام الاختيار التالي : أما أن يهجر أمه ، وأما أن يهجر النضال من أجل التحرير . والحال ان سارتر ، لو كان ينظر فعلا بعين الجد الى مفهومه الجديد عن الحرية ، لحاول أن يستخلص من هذا التعريف العام (ارتباط حريتي بحرية الجميع) خطأ للسلوك الاخلاقي قادراً على إلهام هذا الشاب قرارا . لكنه لا يفكر بذلك . انه يبين ، على العكس ، ان التصور الكانتي الذي يرى ان أي انسان يجب الا يعتبر وسيلة ، التصور القريب جداً من تصوره الخاص ، يضع ذلك الشاب أمام خيار ذي حدين لاحل له . عليه أن يعتبر اما والدته واما اخوته في السلاح ، وسيلة . ويرفض سارتر ، انطلاقا من تصوره الاخلاقي في « الكينونة والعدم » ، ان يقدم نصيحة . أنه يقول لذلك الشاب : أنت حر ، اختر ... ولا يمكن لأي أخلاق عامة أن تدلك على ما يجب عمله ... لكن

الاخلاق السارترية الجديدة ، الاخلاق التي تربط حريتي بحرية الجميع ، أليست ، هي ايضا ، « أخلاقا عامة » ، أي ، برأي سارتر ، أخلاقا لا تستطيع ولا يجب ــ حسب المفهوم السارتري القديم عن الحرية ــ أن تلهم الذات العاملة أي قرار ؟ لكن اذا كان الامر هكذا ، فما هي قيمة هذه الاخلاق ، حين يكون المقصود بناء نظام عام ؟ اذا كان فعل التقرير هو المعيار الحاسم الوحيد ، اذا كان التوافق الداخلي للقرار مع الشخصية التي تكوّن نفسها من جديد بهذا الفعل هو التحقيق الممكن الوحيد لحريتي ، فان الوجودية لا تقدم عندئذ أي امكانية لتعميم أخلاقي ، بله تاريخي ــ اجتماعي . وفي مثل هذه الحالة ، إن الاخلاق ، كما هي مصاغة في الكتاب التبسيطي ذاك ، ليست الا بناءا انتقائيا ، مليئا بالتناقضات ، مضافا إضافة خارجية الى الوجودية الحقة .

★ ★ ★

٣

سارتر ضد ماركس

تفرض بعض النتائج المنهجية نفسها من الآن بدءا من هذا التحليل الاجمالي الذي قمنا به • ان كل تصور أخلاقي ، بله كل مقولة ، يحتوي — عن وعي أو لا وعي — على نظرة معينة للمجتمع ولتطوره • (بالطبع يمكن لهذه النظرة ان تنفي كل تطور) • وكي يمكن لبنيان أخلاقي ان يكون خاليا من التناقضات الداخلية وان يظل صحيحا من وجهة نظر شكلية خالصة ، يتوجب عليه أن يستطيع الارتكاز على تصور متجانس لبنية التاريخ وديناميكيته ، وبالتالي للفرد • ومن المستحيل ، على ضوء هذه الاعتبارات ، ان نسيء فهم الدلالة النظرية للتناقض الذي يثبت سارتر انه يقع فيه في مؤلفه الصغير : انها تكشف عن تعديل ، لا داعٍ دون ريب ، لنظرات المؤلف الى المجتمع ، والتاريخ ، والموقف التاريخي ، الخ • ولما كان سارتر لم يرَ أن من الواجب عليه ان يعدل ، في الوقت نفسه ، تصوراته الفلسفية الاساسية ، فان هذا التعديل لا يمكن ان يتجلى الا بالطريقة التي بيناها ، أي تحت مظهر استعمال مفهومين مختلفين عن الحرية ، يتبدى ثانيهما متناقضا كل التناقض مع المنهجية الوجودية •

ان الازمة التي تتخبط فيها الوجودية تتجلى ، في نظرنا ، في الخلافات المتفاقمة دوما ، التي تفصل مبادىء الوجودية الاولى ، التابعة

اجتماعيا من وضع طبقة معينة من المثقفين في المرحلة الامبريالية ، والصادرة ، من وجهة النظر النظرية ، عن كييركغارد وهوسرل وهيدجر ، تفصلها عن المشكلات والمفاهيم الجديدة التي تفرضها عليها الفترة التاريخية التابعة للتحرير . واما ألا يكون أشهر الوجوديين ، وقبل الجميع سارتر نفسه ، واعين لهذه الازمة ، فليس في ذلك ما يدهش . ولا حاجة هناك مطلقا لذكر تشابهات تاريخية هنا . يكفي ان نذكر بغموض مناهج الفينومينولوجيا ، وهو غموض ازداد نموا منذ ولادة انطولوجيا جوهرية ، غموض منادى به اكثر منه قائما على اسس ، من وجهة النظر المنهجية . والحال ان هذا الغموض يسمح بفتح واغلاق الهلالين المشهورين بطريقة متعسفة للغاية بحيث ان الارتباطات بين الواقع والتصور يصبح مشكوكا فيه تماما . والتمييز الدقيق ، في هذه الشروط ، بين الموضوعي والذاتي ، سيقتضي في الحقيقة ، مهارة نقدية حقيقية . لكن الطموح الى جعل الوجودية « فلسفة » عصرنا ، والرغبة في تحقيق النصر على المادية الجدلية ، لا يتفقان أبدا مع الروح الانتقادية .

ان مثال سارتر نفسه يقدم أفضل برهان على الاساس المتين لملاحظاتنا . وبالفعل في ان سيمون دي بوفوار ، وقبل الجميع موريس ميرلو بونتي ، يظهران ارادة معينة في تفهم المشكلات الراهنة المحللة بجهاز الماركسية التصوري . ولعل هذه الارادة ترافق الامل في اثبات تفوق الوجودية في النهاية . ويبدو أحيانا عليهما أنهما يشعران بأنها بحاجة الى بعض التصليحات . لكن سارتر نفسه يجتهد أغلب الاحيان في حذف المنافس الكريه بوسائل ديماغوجية ، رخيصة ، وغير جديدة بمفكر من طبقته غالبا .

يخصص سارتر في مجلته دراستين هامتين للمعركة ضد الماركسية . وبالطبع أن نقطة انطلاقه يعينها موقفه الوجودي مما يزيف استنتاجاته

كليا • فبدلا من أن ينطلق مثلا من تحليل الموقف الواقعي لفرنسا أو اوروبا ، ومن ان يدرس الاتجاهات الثورية الماثلة فيها ، ومن ان يتساءل فيما بعد أي العقيدتين تعكس التطور الموضوعي بشكل أفضل ، يبدأ سارتر نقطة انطلاقه بتأمل عقلية الشباب الراهن التي ترى أن المثالية قد تورطت نهائيا على يد الطبقة الحاكمة ، والتي تشعر في الوقت نفسه بتحفظات تجاه المادية •

ويرى سارتر أننا نخوف هذه الشبيبة حين نقول لها ان من لا يختار المادية ، ينضم الى معسكر المثالية المحتقرة ، سواء أشاء أم أبى • اذن فسارتر يأخذ على عاتقه ان يستغل - بوسائل ديماغوجية بما فيه الكفاية - هذه العقلية ، بقصد تجريد المادية نهائيا من كل حظوة لها وتمهيد الطريق لانتصار الوجودية ، لانتصار هذا « الطريق الثالث » للفكر الذي ليس هو بمادي ولا بمثالي •

لقد استعملنا كلمة « ديماغوجية » مع علمنا أنه يمكن ان تبدو ، عن حق ، في مناقشة علمية ، فظة • ولقد رأينا ان من واجبنا أن نستعمل هذه الكلمة ، لأن هجاء سارتر للمادية لا يمكن أن يوصف بغير هذه الكلمة • نحن لا نستطيع ان نظن ، بالفعل ، أن سارتر يجهل مسائل عديدة معالجة بالطول والعرض في دزينات من المنشورات البسيطة • والحال أنه يستحيل تقريبا ، في مثل هذه الحالة ، ان نقبل بأن ارادته الطيبة كاملة •

اننا نفتح المناقشة حول مسألة مصطلحات : أن سارتر يعلن ان المادية « مذهب ميتافيزيقي » • ومن الصعب علينا ان نرى سارتر، المفكر الاصيل والجليل المكانة ، يستعمل ضد المادية الجدلية الحجج التي يجدر به ان يعارض بها المادية الميكانيكية : انها طريقة غير جديرة به • وبالاصل أن لفظة « ميتا فيزيقي » تملك ، في مفردات المادية الجدلية ، معنى خاصا ، لانها نقيض لفظة « جدلي » • ولو كان نقاش سارتر شريفا ، لكان عليه ان يذكر ولو بطريق التلميح

السريع هـذا المعنى الخاص الـذي لم يدرج استعماله الا لـدى الماركسيين • انـنا نفهم تماما ان يمكنـه اعتبار الجـدل ــ مادام لا يعرفه الا تحت شكله الذي زيفه كيركغارد وهيدجر تماما ــ مناقضا للروح العلمية • انه يأخـذ مثل هذه الاخطاء الوهمية على الماركسيين الفرنسيين ، مع أنه ، بفضل تلاعب ماهر بكلا معنيي لفظة «ميتافيزيقي» ، يشوش المسألة بنفسه • انه يقول ، مثلا ، ان العلم ، باعتبـاره «تحقيقا للكميـة » (الازمنة الحديثة ــ المجلد التاسع ــ ص ١٥٤٤) يعارض الجدل • الا يعرف اذن ان مقولة الكميـة هي جزء ، لدى هيغل ، كما لدى ماركس ، من الجهاز التصوري للجدل ؟ ويتابع سارتر تشويش المسألة ، بزعمه ان الماركسيين يقولون ، بخصوص المادة ، أنهـا « المادة التي يتكلم عنها العلماء » (الازمنة الحديثة المجلد التاسع ص١٥٤٣) • ربمـا كان هـذا صحيحا ، حين يكون المقصود المسألة العينية المتعلقة ببنيـة المادة • لكن ما يناقشه سارتر هنـا ، انمـا هو المفهوم العلمي للمادة ، وكان عليـه ان يعلم أن لينين ، في مؤلفـه الفلسفي الكبيـر « المادية والمذهب النقـدي التجريبي » ، يفصل ، بوضوح لا يجاريه فيه أحد ، التعرف الفلسفي للمادة (ما هو موجود مستقلا عن وعينا) عن التعـاريف المتبدلة دوما والمتحسنة دوما التي تقـدمها عنها المعرفة العلمية العينية • واعتقـد أنني أستطيع ان أكتفي هنـا بهذه الاشارة السريعة ، لان هذه المسألة مدروسة مفصلا في الدراسة الاخيرة من هذا المجلد • انمـا بمثل هـذه الاسلحة يحـارب سارتر الماديـة « ذلك الغول ، بروميثيوس ذاك الذي لا يمكن التقامه ، تلك الظاهرة الكاذبة، المبهمـة والمليئة بالتناقضات » (الازمنـة الحديثـة ــ المجلد التاسع ــ ص ١٥٦٠) •

لننتقـل الآن الى المسائل العينيـة • يأخذ سارتر علـى المادية قبـل كل شيء « ابعادها الذاتية » و « حرمانها الانسان من الحرية » •

وهـذه مآخـذ مألوفة عنـدنا ، نحن الماركسيين ، منـذ عشرات السنين ، لأنها تشكل جزءا من الترسانة النظامية لاحقر خصومنا .
ان كـل ماركسي سيستطيع أن يلاحظ بدون مشقة ان سارتر ، هنـا ايضا ، يشوه الماركسية ليتمكن من محاربتها . وهو بالاصل مرغم على ذلك ، نظرا الى انه يأخذ موقفـا دفاعيا ، يموهه ببراعة ليصبح هجوميا ، مستفيدا من عر اسرار الذاتية يكوّن عنصر الوجودية المبرر نسبيا . ونحن نقول « المبرر نسبيا » ، لان المذهب الوجودي يحمله أكثر ممـا يحتمل حتى ليكاد يحوله الى عبث . بيـد ان هـذا العنصر ، مهمـا كان مبررا ، بعيـد عن ان يكون مجهولا منـا ، نحن الماركسيين . وبالفعـل ، أن المقصود هو التنويه بأن البشـر أنفسهم يصنعون تاريخهم ، سواء أفي الحيـاة الخاصة أم في الوجود العـام .
وينتج عن ذلك ان كل ما حـدث ، ويحدث ، وسيحدث ، في تاريخ الانسانية ، يتألف من أعمال انسانية ، تنبـع مباشرة مـن القرارات الانسانية . وهذه القرارات تتخـذ دوما في مواقف عينيـة ، محـددة (« الموقف » العزيز علـى الوجوديين) . والحـال ان هذه القرارات، اذا ما نظرنا اليهـا علـى الصعيد الفردي ، يمكن ان تتخـذ دوما في هـذا الاتجاه أو ذاك . وبالفعـل ، لا يمكن لأي ماركسي عاقل أن يشكك ، مثلا ، حين يدعي العمـال الى القيـام بمظاهرة ، في ان كـل عامل يعنيه الامر يتوجب عليه ان يقرر هـل سيشترك فيها أم لا .
كمـا اننـا لا نشكك في انه لا يمكننـا أن نتنبأ الا بالاتجـاه العام لـكل هذه القرارات الفردية ، وفي ان أمثال هذه التنبؤات قـد تكـون خاطئة أحيانا .

لو كانت الوجودية تكتفي بابراز هـذا العنصر من العلاقة الجدلية تجاه الماركسيين العاميين الذين يعتبرون الحتميـة الاقتصادية للوعي الانساني قدرا ميكانيكيا ، لكان موقفهـا مبررا كـل التبرير

وثانوياً جداً • بيد ان هذا الموقف لا يكفيه أن يسمح للوجودية بأن تكون ، تجاه الماركسية ، فلسفة مستقلة • ان سارتر يعزل ويرفع الى مستوى المطلق هذه اللحظة الوسيطة الضرورية للتاريخ ، بوضعها في قلب مذهبه بالذات ، ويرى نفسه مرغماً على حذف موضوعية الطبيعة والتاريخ ، اذ ان الذاتية الداخلية الخالصة وحدها ، في نظره ، جديرة بهذا الاسم • وهو لا يستطيع بهدف انقاذ هذه الذاتية، ان يفعل شيئاً آخر سوى التخلي عن موضوعية الطبيعة والتاريخ • ولقد كانت هذه الطريقة تحتفظ ، بالتأكيد ، بظاهر من منطق ، طالما كانت مشكلات العقل الداخلية الخالصة هي وحدها المطلوبة ، كما لدى هيدجر • كانت ذاتية التاريخ تتجاوب آنئذ بما فيه الكفاية مع الاوهام التي كانت طبقة المثقفين تتعلق بها من حيث علاقاتها مع الواقع التاريخي والاجتماعي • لكن الدفاع عن هذا الرأي يصبح محرجاً • حين يريد المرء ان يدافع عنه تجاه الماركسية ، باعتبارها فلسفة التاريخ الحقيقية • وفي الحالة الاخيرة ، لا يبقى للوجودية الا امكانيتان : ان ترسم كاريكاتورا للماركسية وتحقق عليها نصرا سهلا (وهو ما يفعله سارتر هنا) ، أو أن تحاول ادخال بعض نتائج الماركسية على الوجودية — مع سوء استعمال — وان تنوه ، في ميدان التطبيق ، التناقض القائم بين هاتين العقيدتين فتنقد على هذا النحو المقومات الفلسفية للوجودية • وهذا هو الطريق الذي اختارته السيدة دي بوفوار ، وعلى الاخص موريس ميرلو بونتي •

يعلن سارتر ان الماركسية « تبعد الذاتية » • فلنر ما يقوله بهذا الخصوص انجلز : « اننا نصنع تاريخنا بأنفسنا ، لكن أولاً ، مع مقدمات وشروط محددة • والشروط الاقتصادية هي أهم سائر الشروط في النهاية ••• لكن التاريخ ، ثانياً ، يُصنع على نحو تتبع معه دوماً النتيجة النهائية من معارك بين عدد كبير من الارادات

الفردية ، يُصنع كـل منها بدوره بكمية من شروط الوجود الخاصة . اذن ثمة قوى لا تحصى تتبادل الاحتكاك ، ومجموعة لا نهائية من متوازيات أضلاع القوة ، تنبع منها حاصلة[1] ــ الحدث التاريخي ــ يمكننا ان ننظر اليها ، بدورها ، كنتاج لقوة فاعلة واحدة ، بطريقة « لا واعية » وعمياء . ذلك ان ما يريده كل فرد يمنعه فرد آخر وما ينتج عن هـذا شيء ما لم يرده أي انسان ... لكن باعتبار ان الارادات المتنوعة ... لا تتوصل الى تحقيق اراداتها ، بل تذوب في معدل وسطي عام ، فليس لنا الحق في أن نستنتج أنها معادلة صفراً . عـلى العكس ، ان كلا منها يسهم في الحاصلة ، وهو ، بهذا المعنى ، متضمن فيهـا » .

وبديهي ان الماركسية حين تشـل بمظهرها الحقيقي ، لا بمظهر الكاريكاتور الذي رسمه سارتر ، فانها تتبين فورا تناقضها الاساسي مع الوجودية . وبالفعل ، بينما تقتصر الوجودية ــ على الاقل بشكلها الاولي ــ على القيام بتحليل بسيكولوجي وفينومينولوجي للقرارات والاعمال الفردية المعزولة ، مع اضافة تعليقـات ذات طابع أخلاقي عليها أحيانا أو مـع المبالغة من شأنهـا لصنع انطولوجيا منهـا ، نجـد التحليل الماركسي للتاريخ يبدأ على وجه التحديد من النقطة التي تخلي فيهـا الوجودية الميدان . ان الماركسي يبدأ بدراسة كيف يصبح هـذا السديم من الأفعال الفردية عملية موضوعية ، تسيرها قوانين تمكننا معرفتها ونسميها التاريخ .

ان التحليل يرجع لفهم التـاريخ ، الى الاسس المادية للعمل الانساني ، الى الانتاج واعادة الانتـاج الماديين للحيـاة الانسانية . انه يكتشف منهـا القوانين التاريخية الموضوعيـة ، لكنه لا ينفي ، في

---

(۱) الحاصلة : قوة صادرة من فعل قوى شتى . « المترجم »

الوقت نفسه ، دور الذاتية في التاريخ • انه يعين المكانة الدقيقة التي تعود اليها في الكلية الموضوعية لتطور الطبيعة والمجتمع •

انما ضد هذه الموضوعية يوجه سارتر هجومه • انه ينفي ، بالدرجة الاولى وباتفاق تام مع عدد كبير من علماء عصرنا البورجوازيين ، وكذلك مع كل الفلسفة الرجعية الحديثة ، تاريخية الطبيعة • وهو لا يعترف ، في ميدان التاريخ ، الا بتاريخ الانسانية • لكن كيف يمكن لهذا التاريخ ان يوجد ، بدون أساس موضوعي ، بدون قوانين موضوعية ، بدون اتجاهات عامة موضوعية الوجود ؟ ان سارتر لا يملك على هذا السؤال جوابا ولا يمكنه أصلا ان يملكه • علاوة على انه يستعجل ، حتى عندما يذكر — باستخدامه بعض نتائج الماركسية وتبسيطها — مسألة عينية ، في تحويلها الى مسألة ذاتية ولاعقلية •

وعلى هذا النحو يدرس مشكلة الشغل • انه يأخذ عن ماركس الصلة الوثيقة بين العلة — المفعول ، والوسيلة — الهدف ، في تعريفه للشغل • لكن سرعان ما يبدأ التزييف الوجودي : فالهدف ، عند سارتر ، شيء ما « لم يوجد في الكون سابقا » (الازمنة الحديثة المجلد العاشر — ص ١٩) ، وعلى هذا الاساس نجد المعرفة الجدلية الصحيحة للشغل ، وأسبقية الهدف في « كل » عملية شغل ، مشوهتين وفارغتين من معناهما • ذلك ان امكانية تحديد هدف ، أي امكانية الوصول الى الهدف المحدد ذاتيا ، في الواقع الموضوعي ، تفترض ، كما اعترف بذلك هيغل ، معرفة معينة للواقع الموضوعي • وبالفعل ، ليس من قبيل الصدفة ان تكون الغائية عند هيغل هي « حقيقة » الميكانيكي والكيميائي • وعلى كل ، ان الماركسية تذهب الى أبعد من ذلك أيضا ، ما دامت تعترف بأن الغاية نفسها تنبع من الواقع الاجتماعي ، الذي يحدد لها امكانيات تحققها •

لكن اليكم ما يصير اليه هذا البنيان الواضح أعظم الوضوح في التزييف السارتري : « يمكن القول ، في هذا المعنى ، ان الذرة قد خلقتها القنبلة الذرية (٤) التي لا يمكن ان تفهم الا بدءا من المشروع الانكلو – اميركي لربح حرب » (الازمنة الحديثة – المجلد العاشر – ص ١٩) • وكلمة « مشروع » بالاسل احدى الصيغ السحرية في المفردات الوجودية • ويكفي ان تلحظ ، ليعتقد الوجوديون انهم حلوا المشكلة • وبالمقابل ، ان المطلوب من هذه الصيغة إخفاء حقيقة ان « مشروع » القنبلة الذرية لم يستطع ان يبرز الا نتيجة لدرجة معينة من تطور الرأسمالية الامبريالية وان هذا « المشروع » يفترض درجة معينة من تطور الطبيعة – الموجودة وجودا مستقلا عن الوعي الانساني – أو بشكل عيني أكثر ، يفترض درجة معينة من تطور معرفتنا عن الذرة – الموجودة ايضا خارج وعينا • ان هذا الاخفاء يسمح باعتبار الذرة من خلق « مشروع » القنبلة الذرية ، في حين ان الوجود في الواقع مدين بوجوده لاستغلال العلم لأغراض امبريالية •

وبديهي ان هذا التصور المثالي « للمشروع » لا مكان له عند الشغيل الذي يشتغل فعليا • وكذا فإن التحليل السارتري للشغل ينظر الى موضوعه بنوع من التجرد النبيل • ويقول سارتر مجملا ان الشغيل يكتشف حريته في الشغل ، لكن هذه الحرية لا تتجاوب مع المثل الاعلى الوجودي • « انها حتمية المادة التي تقدم له الصورة الاولى عن حريته » (الازمنة الحديثة – المجلد العاشر – ص ١٥)•

وليس من قبيل الصدفة ان يدي سارتر هنا استياءه • ان الحرية التي يكتشفها العامل في الشغل – ليس ، بالطبع ، الشغل باعتباره علاقة انسانية واجتماعية متبادلة ، لكن الشغل باعتباره علاقة مادية بين المجتمع والطبيعة – أقول إن هذه الحرية هي بالفعل

الحرية الاصيلة والواقعية : الحرية التي هي ضرورة معترف بها . انها تقوم على معرفة تقريبية مطابقة للواقع الموضوعي . رغم ان هذه المعرفة لا تتجلى دوما بطريقة علمية او حتى واعية . ان الشغل مرتبط ارتباطا وثيقا وضروريا بالمادة ، بالأداة ، الخ ، وهذا يعد بما فيه الكفاية طابعه « كإكتمال » للحرية ، ذلك الطابع الخاص بالمناقشات التي تجري في فراغ الذهنية الخالصة التي تشكل مقومات مفهوم الحرية المصاغ في « الكينونة والعدم » . ان سارتر يحدد دونية الشغل الانطولوجية هذه ، بقوله ان فكرة التحرر عند العامل « ترتبط بفكرة الحتمية » (الازمنة الحديثة ـ المجلد العاشر ـ ص ١٦) وان العلاقات الانسانية المتبادلة هي ، عند العامل ، العلاقات بين « الحرية الطاغية والطاعة الذليلة » . ويقيم العامل محل هذه العلاقات ، في البداية ، علاقة بين الانسان والموضوع الذي يسيطر عليه ، ثم يقيم ـ لأن الانسان الذي يسيطر على الموضوعات هو نفسه موضوع ـ العلاقة بين الاشياء . ويقول : « حين يكون جميع البشر أشياء ، لا يعود هناك عبيد » (الازمنة الحديثة ـ المجلد العاشر ـ ص ١٦) .

اذن فسارتر يوحد بين عملية الشغل باعتباره علاقة بين المجتمع والطبيعة وبين الشغل باعتباره أساسا للعلاقات بين مختلف طبقات المجتمع . وبقيناءان هذين المظهرين لمفهوم الشغل يشكلان وحدة جدلية في تطورهما ، لكن سارتر يرتكب مع ذلك غلطة كبيرة بتمويهه ببساطة وقاء الفرق الاساسي الذي يفصل بينهما ، والذي يجعلهما يؤثران بطريقة مغايرة تماما على وعي الشغيل . ان عملية الشغل تنتج بالضرورة وتلقائيا ، مادية عملية . ويستحيل بالفعل ، دون معرفة تقريبية للواقع الموضوعي ، القيام بأي شغل مهما كان بدائيا . ان الفهم المادي للطابع الاجتماعي للشغل لم يستطع ، بالمقابل ، ان تحقق الا ببطء ، من خلال أزمات وكنتيجة لقرون من صراع الطبقات . لقد كان العمال الانكليز ،

باعتبارهم شغيلة ، في مطلع القرن التاسع عشر ، مادبين تلقائيين شأن عبيد مصر القديمة (رغم أنهم توصلوا الى درجة من المعرفة أسمى) ، لكن علمهم كان ، باعتبارهم لودبين[1] ، مثاليا خالصا ، أي انه كانت توجهه تصورات ذاتية واجتماعية كاذبة ، خالية من معرفة الواقع الاجتماعي الموضوعي .

اننا نرى مآل هـذا التعميق المزعوم للنظرية الماركسية في التشيؤ ، الذي قامت به الانطولوجيا الجوهرية . إن ماركس يلاحظ وقائع اجتماعيـة واقعية : ان قوة كـل شغيل عـلى الشغل ــ كي لا نفارق المثال الذي ذكره سارتر ــ هي البضاعة الوحيـدة التي يمكن لبيعها ان يؤمن رزقه . ان شراء وبيع هـذه البضاعة يخلقان ــ باستقلال عن كـل وعي ــ علاقات اجتماعية بين البشر ، « تبدو » كأنها علاقات بين أشياء . ان التحليل الماركسي للتشيؤ يقوم بالتحديد عـلى كشف الارتباطات الانسانية (بين الطبقات) الكامنة تحت هذه العلاقات ، أو بتعبير أدق ، في هذه العلاقات . وتسير انطولوجيا سارتر في الاتجاه المعاكس . فهو يعلن ان بنية الوعي ، كما تتشكل في الرأسمالية ، هي « الموقف » الحاسم للشغيل . وبدءا من هـذا « الموقف » يستخلص « فينومينولوجيا » للشغيل ، غير موجودة في الواقع ، وتشوه جميع الوقائع كليا . وفي حين ان تحرر البشر يعني ، في الواقع ، حـذف وإبادة كل العلاقات المتشيئة بين البشر ، نجـد سارتر يوافق بين المثل الاعلى لحرية الشغيل وبين التعميم اللامحدود للتشيؤ . ان هـذه الانطولوجيا تولد الوهم القائل بأن التشيؤ الرأسمالي لايوجد في الواقع الاجتماعي الموضوعي ، سواء أفي وعي الرأسمالي أم في وعي الشغيل ،

---

(1) لودبين ، نسبة الى الكابتن لود ، وهو اسم يطلق على جماعة من العمال الانكليز كانوا يلجؤون الى تحطيم الات العمل . « المترجم »

بل يوجد فقط في وعي هذا الاخير • وعلى هذا الاساس ، لن يكون التشيؤ الا ثمرة سلوك الشغيل تجاه الواقع • وهذا ما يسمح لسارتر بأن يستنتج ، ليس بدون تشابه مع بعض المؤلفين المهدين للفاشية ، بأن « التصور المادي هو تصور المضطهدين » (الازمنة الحديثة ــ المجلد العاشر ــ ص ٢٠) • ومن هنا ايضا يتوصل الى أن يحفظ لنفسه بعض التأثير باعلانه ان « اسطورة المادية » هي الوحيدة « التي تناسب مطالب الثورة » (الازمنة الحديثة ــ المجلد العاشر ــ ص ٢١) • وهو يرى ان تصور الذرائعية[1] لا يمكن ان يرضي الثوريين ولهذا « اخترعت اسطورة المادية » (الازمنة الحديثة ــ المجلد العاشر ــ ص ٢٥) •

بمثل هذه الحجج يزعم سارتر انه يهدم البنيان النظري للماركسية • ولنطمئن أنفسنا : ان صحة الماركسية ، التي لا يقع هذا لها لاول مرة ، لم تتدهور • ويقدم سارتر للشبيبة بدل الماركسية « المفاهيم الجديدة » (الازمنة الحديثة ــ المجلد العاشر ــ ص ٢٩) ، مفاهيم « الموقف » و « الكينونة ــ في ــ العالم » التي سنحلل فيما بعد دلالتها الحقيقية • وهو يقدم لها أيضا ــ وهذا تصور لم يقل به أحد قط ! ــ التأكيد بأن الاشتراكية غير مضمونة ، باعتبار أن الانسان حر • بالطبع ، ان الاشتراكية « مشروع انساني » • « انها ستكون ما سيصنعه البشر منها » (الازمنة الحديثة ــ المجلد العاشر ــ ص ٣٠) • ولكن سارتر يأخذ على عاتقه ، بالمناسبة ، تحويل مقطع من « البيان الشيوعي » له أهميته ودلالته الواقعية ، الى فكرة عامة مبتذلة مجردة وعارية من المعنى •

---

(١) الذرائعية : مذهب فلسفي يرى ان معيار الحقيقة هو القيمة العملية التطبيقية. « المترجم »

لكن كل هذه التهجمات وكل هذه المعاني المضادة تتجه الى هدف محدد . وبالفعل ، ان سارتر يحاول ان يربط قبوله العقائدي للثورة بـ « موقف » المضطهدين ، وان يجعل منه ، في الوقت نفسه ، فلسفة عالمية لا تكون ملكا لطبقة واحدة لا غير . انه يريد ان يبين كيف انه يمكننا الوصول الى الثورة حتى ولو كنا من طبقة غير بروليتارية أو حتى من الطبقة البورجوازية . « ان بورجوازيا مضطهدا هو نفسه مضطهد باضطهاده » (الازمنة الحديثة ـ المجلد العاشر ـ ص ٣١) .

وهكذا يستطيع سارتر ، بواسطة عملية جديدة للأنطولوجيا الجوهرية ، ان يمسخ فكرة ماركسية أخرى الى فكرة عامة مبتذلة مجردة وعبثية .

وبالفعل ، ان انجلز يبين كيف ان البورجوازي ، بل صاحب الدخل العاطل عن العمل يخضعان لقوانين التقسيم الرأسمالي للشغل ، ويصف ماركس بوضوح أكثر وحدة العناصر المشتركة والمتعاكسة في وجود ووعي البورجوازي والبروليتاري الاجتماعيين . ويكتب : « ان الطبقة المالكة والطبقة البروليتارية تمثلان نفس الاستلاب الانساني ، لكن الطبقة الاولى تشعر بالراحة في هذا الاستلاب الذاتي ، الذي تشعر به كتأكيدها الخاص ، والذي تعرف كيف تجعل منه « قوتها الخاصة » ، والذي تملك من خلاله « الوهم » بوجود انساني . أما الطبقة الثانية فهي تشعر انها متلاشية في الاستلاب ، الذي يمثل بالنسبة لها عجزها الخاص وواقع وجود لا انساني » .

وبديهي ان ماركس بنفسه يشير الى امكانية من هم ليسوا بعمال أن يصبحوا ثوريين . ويكفي أن تذكر بالتعليمات المعروفة جيدا في « البيان الشيوعي » وهي التعليمات التي ستتاح لنا الفرصة للرجوع اليها . لكن سارتر لا يستطيع ان يقبل بهذه النظرية وهنا على وجه التحديد تتجلى أضعف نقطة والعيب اللاعقلي في الدرع الوجودية . ان الوجودية ترفض ان تنسب دورا حاسما ، في تكوين قرارات البشر ، الى الآراء والافكار ، وبكلمة واحدة ، الى انعكاسات

الواقع الموضوعي في الوعي الانساني • ويعارض سارتر شكليا ، وبطريقة جد مميزة ، التأمل بالعمل التطبيقي • ان هذين المفهومين يتبادلان النفي ، في نظره ، الى حد يعتبر معه المعرفة الموضوعية ناتجة عن « موقف » المحافظين ويقول ان الفكر المحافظ « يعلن انه يتأمل العالم كما هو • انه ينظر الى المجتمع والطبيعة من وجهة نظر المعرفة الخالصة دون ان يعترف بأن موقفه العلمي المدقق يميل الى تأبين حالة العالم الراهنة ، ما دام يرى انه يمكننا بالاحرى معرفة العالم أكثر مما يمكننا تغييره ، أو أنه ، على الاقل ، يجب ان نعرفه لنغيره » (الازمنة الحديثة — المجلد العاشر — ص ٥) • والصحيح في هذه الجمل ، من حيث تفاهة كل نظرية منفصلة عن التطبيق ومن حيث رياء المعرفة الخالصة المزعومة ، معروف لدينا من « آراء » كارل ماركس الشهيرة عن فيورباخ ، التي يعود تاريخها الى ١٨٤٥ • وما يضيفه عليها سارتر هو رفض قبول معرفة الواقع كشرط مسبق لتحويله • انه ينسب هذا الرفض للمحافظين ، بواسطة تأمل فينومينولوجي غريب في الماهية ، رغم ان نظرية المعرفة المحافظة تجهل وجهة النظر هذه ، التي لم يقل بها المفكرون المحافظون قط •

وستتاح لنا الفرصة ايضا ، حين كلامنا عن أعمال سيمون دي بوفوار وموريس ميرلو بونتي ، للرجوع الى نتائج إبعاد الدور الاجتماعي والاخلاقي للمعرفة • وسنكتفي الآن بأن نلاحظ بأن اعتراضات سارتر ضد الماركسية تعني ببساطة ، في كثير من الحالات ، انه عاجز كل العجز عن فهمها • انه هو الذي يرفض ان يعترف بالتأثير الحاسم لمعرفة المواقف والقوى الاجتماعية وهو الذي يعلن أن الماركسية عاجزة عن تفسير ظاهرة الوعي الطبقي • ويقول : « ان حالة معينة للعالم لا تستطيع أبداً ان تنتج وعياً طبقياً » (الازمنة الحديثة — المجلد العاشر — ص ١٣) • بل انه يضيف بأن الماركسيين يعرفون كيف يواجهون

هذا الموضوع ، ما داموا يرسلون موظفيهم بين الجماهير لتأصيل هذه الجماهير ولايقاظ وعيها الطبقي . لكن سارتر يتساءل باقتصار : « هؤلاء الموظفون أنفسهم ، من أين يستمدون اذن فهمهم للموقف ؟ » (المصدر نفسه) . يقينا : حين تنفي أن تكون المعرفة انعكاس الواقع الموضوعي على الوعي ، وحين تجعل من العمل الثوري فيتيشاً مستقلاً لا علاقة له بمعرفة الواقع الموضوعي وبالقوانين الموضوعية التي تديره ، فإن الحقيقة البسيطة جداً التي تريد ان توجد درجات في فهم هذه المشكلات والتي تقول بأن فهماً أكمل يدفع العمل الشخصي وحتى عمل الآخرين ، تصبح لغزاً . هذا مؤسف ، لكنها ليست الماركسية المسؤولة عنه . وعلى سارتر ، بعد ان أطفأ جميع أنوار المعرفة الموضوعية ، ان يلوم نفسه وحده ، لا ان يلوم الماركسية ، على ان يتخبط في الظلام ...

* * *

٤

اخلاق الالتباس والتباس الاخلاق الوجودية

التناقضات الباطنية للوجودية أوضح أيضاً، عند سيمون دي بوفوار، منها لدى سارتر نفسه . انها تأخذ على عاتقها ان تكمل المقومات الانطولوجية للمذهب الوجودي باضافة أخلاق اليها . لكن تحاليلها الاخلاقية – وهذا شيء جدير بالملاحظة وإن لم يكن فيه ما يدهش – هي الاخرى عبارة عن مناقشات مع الماركسية، مع واقع وجود الاتحاد السوفياتي، مع المطالب التي يطرحها الحزب الشيوعي تجاه أعضائه والجماهير، وعلى هذا المنوال . انها لا تفعل شيئاً سوى الاستشهاد هنا وهناك بالانظمة الاخلاقية الاخرى، في حين أنها تقود معركة جدالية منظمة مع الماركسية التي يقال أنها لا تملك أخلاقاً . وهذا يدل على حس بالواقعية قوي عند السيدة دي بوفوار، لأنها تشعر جيداً ان تلك الفئة من المثقفين التي يتجاوب شعورها الغامض مع الوجودية ترى في المشكلات التي تطرحها الماركسية اغراء بالتحول عن الوجودية . ان مذهب كانت أو هيغل، ومذهب الرواقيين يمكن ان يحارب بحجج أكاديمية خالصة لكن وجود الماركسية يعادل، بالمقابل، من وجهة نظر تكوين أخلاق وجودية، « موقفاً » .

وبخلاف المناهج التي يستعملها سارتر، لا يقتصر النقاش هنا،

هذه المرة ، على هجوم دياغوجي • أن السيدة دي بوفوار تحاول ، على العكس ، أن تفسر الماركسية وكأن من الممكن التوفيق بين المذهبين ، بـ « تحسين » الماركسية أو بـ « تكميلها » ، باضافة بعض المبادىء الوجودية اليها • وهكذا تشرع ، مثلا، في اضفاء الصبغة الذاتية على الماركسية : إن ماركس لا يرى أن بعض المواقف الانسانية مفضلة في حد ذاتها على مواقف أخرى مطلق التفضيل ، انما هي حاجات شعب ما وثورات طبقة ، التي تحدد الاهداف والغايات • ومن قلب موقف مرفوض ، وعلى ضوء هـذا الرفض ، تبدو الحـاجة الى حالة جديدة أمراً مرغوباً فيه (الازمنة الحديثة ـ المجلد الرابع عشر ـ ص ٢٠٠)• وتذهب السيدة دي بوفوار الى حـد ان تضيف ـ بطريقة مصطنعة تماما باعتبار مجموع وجهة نظرها ـ ان هـذه الارادة تعمق جذورها على نحو غريب في الواقع التاريخي والاقتصادي • بيـد ان هـذه العلاقة تظل عرضية تماما ، في تفسيرها لماركس : اننا لنكاد نشعر ان ماركس كتب ، بدلا من التاريخ ، فينومينولوجيا أو انطولوجيا جوهرية لحركات الجماهير • وحين تتعرض السيدة دي بوفوار لمشكلة الثورة ، فان موقفها يظل هو هو : « ان التمرد لا يندمج بالتطور المنسجم للعالم ، ولا يريد أن يندمج به ، بل يريد أن ينفجر في قلب هـذا العالم ويحطم استمراره » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السادس عشر ـ ص ٤٦٥) •

وفي كلتا الحالتين ، تظل النظرة الماركسية العينية الى العلاقات التاريخية والاجتماعية بين البشر عـلى أساس الاقتصاد والتحويل التاريخي لبنية المجتمع الاقتصادية ، مموهة تماما • وليس هـذا بسوء تفاهم طارىء •

إن الفينومينولوجيا تقوم باستكشاف موضوع ، بوضع مشكلة واقعيته بين « هلالين » • وتستخلص من الارتباطات الفينومينولوجية

نتائج انطولوجية وهـذا لا يؤدي فقط الى إخفـاء الواقـع العيني للموضوع ، على صعيد المنهجية وعلى صعيد نظرية المعرفة ، بل يؤدي أيضا الى حرمان تشيله الفينومينولوجي أو الانطولوجي من أهم ميزاته الواقعيـة • ان عملية الارجاع هـذه ليست ، على حد تعبير ماركس ، الا « تجريداً منطقياً » ، ما دامت تشوه أهم العلاقات •

ان الفكر البورجوازي الراهن يمر بأزمة • انه يتخبط باستمرار بين تجريبية لانظرية وبين التجريد الفارغ من كـل محتوى واقعي • والسبب المنهجي لهـذه الصعوبات (التي تفسر بالطبع بالواقع الاجتماعي) يكمن بكل بساطة في حقيقة ان مقولاته الاساسية تركن الى انسان مجرد ، فوق التاريخ ، لا يمكن الرجوع بدءاً منـه الى مشكلات الواقع التاريخي الحاضر • لقـد كانت عظمة الفلسفة اليونانية نتيجة للاستعمال التلقائي من قبل كبار مفكري العصور القديمـة لتجريدات صادرة عن الواقع التاريخي لحياة المجتمع • ولقد كـان التجانس النسبي للمجموع الاجتماعي الذي كانوا يواجهونه ـ ما داموا لا يأخذون للعبيـد حسابا ـ يسمح لهم بتحقيق نوع من وحـدة أصلية : العـام والواقع التاريخي العيني • أما كبـار مفكري فترة ولادة المجتمـع البورجوازي ـ يجب أن يعتبر كانت آخر حـلقة في السلسلة ـ فقـد كانوا متجهين نحو هـذا العالم الوليد لا غير وكانوا يرفضون بقوة الماضي الاقطاعي باعتبـاره عدماً فلسفيا ، لا يوافق العقـل ، حتى أنهم كانوا يتوصلون الى وحـدة منطقية والى بنيان جبـار • وبالطبع ، ما إن اخذت الازمة بالاكتمال وما إن أصبح الطابع العارض تاريخياً لذلك المجتمع واضحا مـع قيام الثورة الفرنسية، حتى أصبحت الوحدة المنطقية لهـذا البنيان قابلة للنقض • ولقـد أدى تطبيق هـذه المناهج نفسها وهـذه المقولات نفسها علـى واقع اجتماعي كان طابعه العارض يزداد نمواً ، الى ظهور هـذا الخيـار

ذي الحدين التجريبية والتجريد الذي تحدثنا عنه آنفا .

ان الفينومينولوجيا لا تتجاوز ، في ميدان هذه المسألة الهامة، آنفا في فلسفة عصرنا البورجوازية بشيء . يقينا ، ان تاريخية « هذا الوجود » تكون — في تعريفها اللفظي — معطى أوليا لانطولوجيا هيدجر . لكن هيدجر ، برفضه التاريخ الاجتماعي والاقتصادي وهو التاريخ الوحيد العيني والحقيقي ، بحجة أنه زمنية « عامية » ، وباتخاذه من الفرد المعزول ومن تجاربه المعاشة نقطة انطلاق ، يستخدم أدوات نظرية هي من نفس نوع أدوات سائر المفكرين البورجوازيين . ان ماهية « الواقع — الانساني » (أي الانسان) ، وكذلك النواة الانطولوجية لمواقفه المتغيرة ، تظل بالنسبة له ، كما بالنسبة لتلاميذه الفرنسيين ، مجردة وفائقة التاريخية . وتجد هذه الحقيقة لدى السيدة سيمون دي بوفوار تعبيرا واضحا جدا : « لا يستطيع أي انقلاب اجتماعي ، أو أي انقلاب أخلاقي ، أن يحذف هذا النقص الذي في قلبه (قلب الانسان) » . (الازمنة الحديثة — المجلد السابع عشر — ص ٨٤٨) . ولكن عندما نبعد عن « ماهية » الانسان ، بتصلب منهجي ، كل العناصر التاريخية والاجتماعية ، وكل المقومات الاقتصادية لوجوده ، وكل « انتاج واعادة انتاج الحياة الواقعية » (انجلز) ، وكل العلاقات الاجتماعية بين الانسان والطبيعة ، كما تعبر عنها البنية الاقتصادية العينية لهذه المرحلة التاريخية أو تلك من المجتمع الانساني ، أقول حين نبعد هذا كله ، لا يعود بامكاننا الا أن نضيف عليه هنا وهناك بعض العناصر التي ستظل مع ذلك إضافات ثانوية تجريبية ولا عضوية . ومن المستحيل حذف الانعزال المصطنع للفرد فيما بعد ، ولو خلعت عليه مقولات فخمة كمقولات الكينونة — المع أو الكينونة — في — العالم . ان هذا العزل الفينومينولوجي أو الانطولوجي يزيف ماهية معرفة الانسان الى

حد ان ملاحظات الوقائع الاقتصادية ، التي أثبتت التجربة صحتها ، لا تعود تستطيع تقويمها • فكي نحقق المفهوم العيني ، التاريخي والاجتماعي ، للانسان ، يجب أولاً أن نفهم ان مقولات الاقتصاد هي عن حق « اشكال وجود » و « تحديدات للكينونة » (ماركس) •

لكن لنرجع الى المقطعين اللذين استشهدنا بهما من نص السيدة دي بوفوار • ان الاول يخفي تطور قوى الانتاج ، كما يخفي التناقض الذي يولده بين قوى الانتاج وشروط الانتاج ، ويخفي معه كل عنصر عيني للمواقف التاريخية التي تتشكل فيها الارادات التي وصفتها السيدة دي بوفوار • ولقد رأينا ان سارتر يتهم ماركس ، عن خطأ ، بأنه ينكر كل ذاتية • ولقد أثبتنا خطأ هذا الاتهام : ان العامل الذاتي في التاريخ الانساني لهو ، كما رأينا ، ذو أهمية بالغة بالنسبة للماركسية ، لكن بارتباط وثيق مع العامل الموضوعي ، وعلى أساس العامل الموضوعي • وحتى حين تواجه الماركسية واقعاً يبدو ذاتياً ، للوهلة الاولى ، فانها تهتك مباشرة في الكشف ، بدءاً منه ، عن العامل الموضوعي ، الذي يصعب ابرازه مباشرة • كتب انجلز ، محللاً الموقف المغلوط اقتصادياً لتلامذة ريكاردو الجذريين ، الذين كانوا قد استخلصوا من نظرية استاذهم في فضل القيمة استنتاجات ثورية واشتراكية : « لكن ما هو مغلوط قطعاً من وجهة نظر الاقتصاد ، يمكن ان يكون صحيحاً أيضاً من وجهة نظر التاريخ • وحين يدين وعي الجماهير الاخلاقي واقعة اقتصادية ، كالعبودية أو السخرة الاقطاعية في الماضي ، فهذا يثبت ان هذه الواقعة قد بقيت على قيد الحياة ، وان وقائع اقتصادية أخرى قد تدخلت ، وبسببها أصبحت الوقائع الاولى غير محتملة وغير قابلة للدفاع عنها • اذن فمن الممكن أن يكمن خلف الخطأ الاقتصادي القاطع مضمون اقتصادي صحيح تماماً » • اذن فتأويل السيدة دي بوفوار

لماركس ليس الا وجودية مطبقة على « النفس الاجتماعية » ، لكن لا دخل له بالماركسية ولا بالواقع التاريخي .

ويتجلى التشويه الخاص بمناهج الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، المتضمن في الاستشهاد الثاني المأخوذ عن السيدة دي بوفوار ، في اقامة تعارض استقطابي بين مفهوم الثورة ومفهوم الاستمرار التاريخي . وبالطبع ، ان هذه طريقة دارجة في الادب البورجوازي . ولقد كان بورك[1] أول من اعتبر الثورة الفرنسية ظاهرة « لا تاريخية » أوقفت استمرار التاريخ . وعن طريق الرومانسية الالمانية ، وعلى الاخص مدرسة فلسفة الحق التاريخية ، دخل هذا التعارض الاستقطابي المتصلب حتى الى العلوم الاخلاقية الحديثة . اذن فالسيدة دي بوفوار ، بتبنيها وتطبيقها على الثورة بصورة واضحة هذه الاستقطابية البالغة من العمر قرناً من الزمن ، والصادرة من الترسانة الروحية للرومانسية المضادة للثورة ، لا تتجاوز — رغم استنتاجاتها المعاكسة — آفاق الرومانسية الفلسفية والسوسيولوجية . ويعود الفضل الى هيغل في انه فسر الثورات كعناصر جدلية لاستمرار التاريخ . ولقد زود ماركس « الخط العقدي لعلاقات القياس » عند هيغل بأساس اقتصادي فأعطاه بذلك معنى تاريخياً واجتماعيا عينيا . ولقد بين ، وبخاصة في تحليل التراكم البدائي ، ان المسألة هنا انما هي مسألة تناوب ضروري اقتصاديا وتاريخيا لفترات أو عصور ثورية و « عادية » . اذن فاستمرار التاريخ يكمن — على حد التعبير العزيز على هيغل — في وحدة جدلية من الاستمرار والانقطاع ، تحتوي الاثنين فيها .

ان هذا الميل الى التجريد والتشويه ، الملتحم بمناهج الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، يعين طابع المسألة الرئيسية التي تشغل

---

(1) ادمون بورك : كاتب وخطيب انكليزي (١٧٢٩ — ١٧٩٧) . كان خصما مهووسا للثورة الفرنسية في « تأملاته عن الثورة في فرنسا » . « المترجم »

السيدة دي بوفوار . أقصد مشكلة العنف والموقف الاخلاقي تجاهه . ان السيدة دي بوفوار تطرح المسألة بوضوع كبير . وهي ترى أن كل عنف فضيحة ، لكنها تعترف ، من جهة أخرى ، بأن أي عمل سياسي غير ممكن بدون عنف . اذن فهي تعلن باسلوب كاتي واضح : « نستطيع أن نعذر كل الجنح بل كل الجرائم التي يؤكد بها الافراد ذواتهم ضد المجتمع ، لكن حين يجتهد انسان ما عن عمد في اسقاط الانسان الى شيء ، فانه يفجر على الارض فضيحة لا يمكن لأي شيء أن يعوض عنها » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الخامس ــ ص ٨٣٨) . بيد أنها تعترف بنفسها ، وان كان بخصوص مسألة أخرى بأن مثل هذا الموقف يؤدي الى تناقض لا حل له : « ألا ينتهي بنا الامر اذن الى الحكم على العمل بالاجرام والعبث مع حكمنا في الوقت نفسه على الانسان بالعمل ؟ » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السابع عشر ــ ص ٨٥٤) .

وبديهي ان السيدة دي بوفوار لا تكتفي بمجرد بيان هذا التناقض . لكن سنسمح لأنفسنا ، قبل الدخول في تحليل الحل الذي ترسمه ببضع ملاحظات حول الموضوع الذي تطرحه على بساط البحث . نحن لا نريد ان نعتمد على كون هذا الموضوع قد طرق من قبل . وبالفعل ، ليست مسألة مناقشة أصالة الوجودية ، بقدر ماهي معرفة الى أي حد يمكنها ان تطرح جيداً وتحل جيداً قضايا عصرنا الكبرى . اذن اذا كنا نسمح لأنفسنا ببضع ملاحظات تاريخية متعلقة بهذه المشكلة ، فلن يكون ذلك بهدف حسم مسألة الاسبقية الادبية ، بل لنحاول أن نوضح التكوين الاجتماعي لطريقة طرح هذه المشكلة . انها تنطرح ، قبل كل شيء ، على إثر الثورات المسحوقة . وهكذا نجدها منذ القرن السابع عشر لدى بعض الشيع البروتستانتية في انكلترا وابكوسيا ، ثم بعد فشل الثورة

الروسية عام ١٩٠٥ ، كتفسير أوسع لمذهب تولستوي « لا تقاوم الشر » ، ثم بعد هزيمة المد الثوري عام ١٩١٨ ، تحت اشكال التعبيرية ، والغاندية ، الخ • لكن هـذه المسألة تبرز أيضا أثناء الفترات السابقة للثورات ، وآنذاك تعبر عن الارتباك والتراجع أمام ما يتهيأ • أنها مميزة لبعض العصور التي ينحل فيها النظام الاجتماعي الموروث عن الماضي بين تظاهرات متفاوتة الوضوح ، بينما تكون الشروط الموضوعية والذاتيـة للثورة لما تتضح بعد كامل نضجها • ومن أسهل ان نلاحظ وجود هـذه التيارات العقائدية في اللاعنف ، بدءاً من دعاة تجديد العماد فالاشتراكيين الطوبائيين وتولستوي ، الى أحدث العهود الاخيرة • (بيد انني حريص على ان ألاحظ ، بالمناسبة ، ان التمييز بين ما قبل وما بعد الثورة تعسفي قليلا • ان ادانة العنف لدى الاشتراكيين الطوبائيين ، مثلا ، تظهر من ناحية أولى نقص تطور الرأسمالية والبروليتاريا ، وهي في الوقت نفسه صدى لهزيمة اليعقوبية الشعبية في الثورة الفرنسية) •

ان ما سبق ذكره يسمح لنا بأن نلاحظ بأن الادانة الجذرية للعنف كأداة للتحرير كانت حتى اليوم في التاريخ عرض من أعراض الضعف الاجتماعي • وأقول الضعف ، لأنها تعني في آن واحد التراجع أمام وسائل تحقيق النظام الاجتماعي المأمول وتصور هـذا النظام تصورا مثاليا طوبائيا • ان عنف الاضطهاد يكون أوضح عامل مباشر في النظام الاجتماعي المدان وهو يبدو غير مبرر أكثر فأكثر موضوعيا • ان الفترة الممهدة للثورات ، وعلى الاخص المراحل التي تلو الثورات المسحوقة ، ترغم الطبقات السائدة على تجاوز حدود شرعيتها الخاصة وعلى اللجوء الى وسائل لا شرعية في الاكراه • وينتج عن هـذا ان المعارضة المجردة للعنف باللاعنف وأن اتخاذ اللاعنف الكامل مثالا طوبائيا مفهومان تماما لدى كل من يخيفه العمل الثوري •

انهما مفهومان تماما ، لكن لهما دلالتهما التامة على الصعيد الاجتماعي .

ومن المناسب ان نضيف بأن الادباء المأجورين أو المتطوعين للطبقات الحاكمة يشنون حملة دعاية شعواء ضد العنف ، ما إن تتجلى يقظة الطبقات المضطهدة في سلسلة من الافعال الثورية وما إن تنتصر الثورة في جزء ما من العالم . وتمر هذه الدعاية مرور الكرام أو تبرر جميع أفعال عنف المضطهِدين ، مع استهجانها الاخلاقي لتدابير العنف التي تشرعها الثورة . وفي أيامنا هذه ، يمكننا ان نعتبر آرثر كوستلر أصخب ممثل لهذا الاتجاه العقائدي الامبريالي . وهكذا يكتب مثلا البطل التروتسكي لرواية كوستلر المعادية للاتحاد السوفياتي — وهو بطل يهتم المؤلف بتصويره بمظهر اورثوذكسي ماركسي بولشفي من الطراز الاول — في يومياته الخاصة : « لقد كنا أول من أحل محل أخلاق القرن التاسع عشر الليبرالية ، القائمة على « المعاملة العادلة » أخلاق القرن العشرين الثورية » ، مما يعني ، كما يثبت ذلك مجموع الكتاب ، أخلاق العنف . ان أحداث ووقائع بورجوازية القرن التاسع عشر ، بدءاً من مجازر بيترلو الى اسبوع باريس الدامي ، وقمع الثورة الروسية عام ١٩٠٥ من قبل ستوليبين وأتباعه ، الخ ، تؤلف اذن ، في نظر كوستلر ، أخلاق « المعاملة العادلة » . والحقيقة ، إن مأجورا للبورجوازية ، من طراز كوستلر ، يستطيع تماما ان يسيء معاملة التاريخ بمثل هذه الفظاظة ، دون ان يدهشنا . لكن من المؤسف أن ينظر سارتر الى نظريات كوستلر .

بعد ان قلنا هذا ، نجد أمامنا مسألة جديدة أولية ، تتعلق بعقيدة اللاعنف . ولنذكر الاستقطاب المطلق التصلب الذي تقيمه السيدة دي بوفوار بين الثورة وبين التطور المستمر . ان هذا

الاستقطاب يظهر ، كما بينا ، الطابع اللاتاريخي لتصورها عن العالم : وهذا مظهر عام للفكر البورجوازي المعاصر • والحال ان معظم المفكرين البورجوازيين يضعون العنف ، بسبب موقفهم اللاتاريخي الجذري ، في الصنف الخاص بما هو سري ولا شرعي • وبالتالي لا يرون ان تدابير العنف التي يشرعها القانون تمت الى مقولة العنف• إن تعسف ولامعقولية هذا التمييز لا يخفيان ، بالطبع ، على أي فيلسوف أو عالم اجتماعي جدير في الحق بهذا الاسم ، بدءاً من ميكيافيلي الى ماكس وبير • فيسمحوا لنا اذن بأن نستشهد بالصيغة التشبيهية والمعبرة جدا التي استخدمها هذا الاخير ، ليعرف ماهية الحق : يوجد الحق ، حين يصل رجال ذوو خوذ مدببة لارغام الناس على احترامه اذا ما تجاوزوا حدوده •

ليس من المؤكد تماما ان السيدة دي بوفوار تستخدم كلمة العنف بهذا المعنى ، الواسع جدا بالتأكيد ، لكن الوحيد الصحيح علميا • على كل حال ، حين نريد ان نناقش علميا مسألة معرفة هل على الاخلاق ان تقبل أو تدين العنف ، فان الاساس الذي يجب ان ننطلق منه هو هذا المعنى الواسع للفظة • وبالفعل ، ثمة حرج كبير في رسم حد — على الاخص بالنسبة لأخلاق الوجودية الفردية — بين اعدام المقاومة لخائن ، مثلاً ، وبين الاقتراع على قانون يعاقب بالموت خونة الوطن •

على هذا الاساس يتجلى لنا التناقض ، التابع من تفكير السيدة دي بوفوار ، تحت نور جديد • نحن نعرف ، بالفعل ، ان الحق ، أي الاستعمال الشرعي للعنف (كذلك تمرد المضطهدين ضده) ينبع من انقسام المجتمع الى طبقات • وانقسام المجتمع هذا هو نفسه مسؤول بالضرورة عن حقيقة ان جزءاً واحدا فقط من المعنيين ، في كل نظام اجتماعي ، يستطيع أن يجد نفسه على اتفاق مع محتوى

واتجاه الحق المتجلي بالاستعمال الشرعي للعنف ، في حين ان الجزء الآخر سيميل دوما الى الحصول على تعديل هذا المحتوى وهذا الاتجاه •

كيف يمكن لاستعمال العنف ، في مثل هذه الشروط ، ان يكوّن مشكلة أخلاقية ، أو أن يكون ، على حد تعبير السيدة دي بوفوار ، فضيحة ؟ ان العقائد الدينية تستطيع عن حق ان ترى فيه فضيحة ، ما دام كل شيء ، بالنسبة اليها ، مرتبطا بالسلام الابدي للروح الانسانية • وفي مثل هذه الحال ، لا يهم كثيرا ان تكون ادانة العنف معبرة عن آمال المضطهدين ، في الانقلاب ، أو ان تكون الآمال تلقي بها اليهم الطبقات الحاكمة للتخدير • وسواء أفي الحالة الاولى أم في الثانية ، فان الوجود الانساني في هذه الدنيا يكون فاتحة قليلة الاهمية للحياة الابدية ، والادانة الاخلاقية تشكل لجوء فردي الى العنف ليست الا تذكيرا بأن العالم الارضي يفتقر الى أهمية حقيقية وبأن هذه الادانة يجب الا يحكم عليها من وجهة نظر الاخلاق ، مهما كانت بنيتها الاجتماعية • « اعطوا ما لقيصر لقيصر ••• » •

ولا تنظر العقائد التي ترفض الايمان باستمرار الحياة الانسانية واكتمالها في العالم الآخر النظرة نفسها • ان مجال النشاط الوحيد الممكن بالنسبة لهذه العقائد هو على وجه التحديد الحياة الارضية، أي الحياة العينية والواقعية ، كما يعيشها البشر من داخل نظام اجتماعي عيني ، يحتوي على طبقات متعددة ويولد مشكلة شرعية اللجوء الى العنف • ان أخلاق مثل هذه العقيدة يتوجب عليها اذن ألا تفارق شروط مثل هذا المطلب الارضي • وهذا هو حال الوجودية الملحدة منذ تدخل هيدجر ، في حين أن كيركغارد يرى ان السلام السماوي للروح يمثل ايضا الاكتمال الديني للاخلاق •

انما هنا تنطرح حتماً المشكلة التالية : هل يمكننا ان نتصور أخلاقا عقلية ومنطقية تعتبر واقعة ، من أكثر وقائع الوجود الاجتماعي شيوعا ، فضيحة ، دون ان تهتم ، بالدرجة الاولى ، بحذف هذه الفضيحة ؟ اننا نؤكد على كلمة « الاجتماعي » . وبالفعل ، من البديهي ان أي أخلاق لا تستطيع ان تجعل هدفها إلغاء عناصر من الطبيعة (بالطبع ، باستثناء الحالة التي يكون فيها الالغاء الذي تريده الاخلاق للامتدادات الخارجية الاجتماعية لهذه العناصر ، إلغاء لهذه الاخيرة ايضا) .

ان موقف السيدة دي بوفوار وموقف سائر الوجوديين من هذه المسألة يكشف بوضوح عن الطابع اللاعضوي لتكوين مذهبهم . وفي الحقيقة ، لم يفعل هيدجر شيئا سوى أنه ألغى اله كيركغارد ، مع أخذه ، دون أي تعديل عميق ، مجموع مقولاته ، التي لا يمكن أن يكون لها معنى وجودي تلقائي الا بالرجوع الى الله . أما سارتر ، فإنه سار على مثال هيدجر أيضا . وهذا ما يفسر أيضا ان ياسبرز استطاع أن يبني ، بالتوازي مع التصورات الهيدجرية ، وجودية ذات صبغة بروتستانتية ، وأنه توجد في فرنسا الى جانب مدرسة سارتر وجودية كاثوليكية . ان التناقضات والخيارات الثنائية الحد التي تتخبط فيها السيدة دي بوفوار هي ، الى حد لا يستهان به ، ثمرة اللاهوت الوجودي الذي بدون اله . ان الاقصاء المحض والبسيط لله يعني ، في حالة نظام لاهوتي متماسك منطقياً ، اقصاء كل موضوعية ، ولا يستطيع أن يؤدي ، في النهاية ، الا الى مذهب عدمي .

لكن السيدة دي بوفوار ترفض — وهذا يشرفها — أن تصل الى أخلاق عدمية . انها تشرع بمحاولات شتى للإفلات مما هو محتم . بيد اننا سنرى ان كل محاولاتها محكوم عليها بالفشل ، بسبب شكلية مذهبها ، وهي شكلية تمت بصلة الى اللاهوت الذي

بدون الله ، وعلى هذا الاساس تأخذ على عاتقها ان تدين أخلاقياً الموقف تجاه العنف حسب الهدف المفترض في هذا العنف ان يخدمه : « نحن نرفض كل المذاهب المثالية والصوفية الخ ... التي تفضل شكلاً ما على الانسان نفسه ، لكن المسألة تصبح حتماً مقلقة حين تكون مسألة قضية تخدم الانسان عن صدق » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السابع عشر ـ ص ٨٦٥) ، وتظن السيدة دي بوفوار أنها تطرح هنا مشكلة الاتحاد السوفياتي ، ونحن لا ننوي أن نرجع الى مسائل سبق وعولجت ولا نريد ان نزعج السيدة دي بوفوار ونسألها بأي وسائل تستطيع الوجودية ان تحكم هل هذا النظام الاجتماعي أو ذاك قادر على خدمة الانسان ؟ ونحن نعرف بالمقابل ان سارتر ، بادعائه أنه يريد الحرية للجميع ، يضع نفسه في موقف مناقض لأسس مذهبه بالذات ، أما السيدة دي بوفوار فانها تسد على نفسها طريق حل المشكلة برفضها ، بأورثوذكسية وجودية كاملة، كل « اسطورة عن المستقبل » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السابع عشر ـ ص ٨٥٤) ؛ أي كل منظور تاريخي ، كي لا تعترف بالواقعية الا لهذا « المستقبل الحي » الذي ينبع عينياً في كل مرة من « مشروع » الفرد .

لذا كان جواب السيدة دي بوفوار ، دون مراعاة لمذهبها الفلسفي الخاص ، يستوحي فقط غريزتها كامرأة عاشقة للحرية ، أنها تعترف بأن العنف ، كما يتجلى في السحل مثلاً ، يتجاوب مع « شر مطلق (لأنه) يمثل استمراراً لمدنية بالية وتأييداً لصراع بين العروق يجب أن يختفي » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السابع عشر ـ ص٨٦٥ ـ ٨٦٦) ، أما عن العنف في الاتحاد السوفياتي ، الذي تدرسه بواسطة مناظير تروتسكية كوستلرية مشوهة ، فهي تقبل بأن « المقصود منه الحفاظ على نظام يحمل لجمهرة عظيمة من البشر تحسيناً لمصيرهم » (المصدر نفسه) ، حسناً جداً ، لكن ما ان تشرع باستخلاص نتيجة

ما من هذا ، حتى يتضح ان هذا التأكيد مجاني خالص ، ذلك ان المنهج الخاص بالسيدة دي بوفوار غير قادر على ان يقدم لها ولو مجرد بداية معيار ، اذن فلا يبقى عليها الا التخلي عن أخلاق الوجودية في النية المجردة ، في سبيل أخلاق نتيجة هي الاخرى مجردة . انها تطرح اذن السؤال : « انهم يعارضون موت بوخارين بستالينغراد ، لكن يجب ان نعرف الى أي حد فعلي زادت محاكمات موسكو في فرص الانتصار الروسي » (المصدر نفسه) . عديدون هم القادرون على الرد على هذا الاستفهام بجواب محدد – ليس فقط بين الشيوعيين ، بل أيضا بين المراقبين البورجوازيين ، بشرط ألا يكونوا تروتسكيين ولا عملاء لامبريالية ما . لكن باستثناء ذلك ، لا نستطيع ان نمنع أنفسنا من التساؤل بأي طريقة يمكن لمثل هذا الجواب ان تعتبره الوجودية مرضيا . وبالفعل ، انها أخلاق الوجودية وفلسفتها في التاريخ التي تشكل موضوع النقاش . أما بوخارين وستالينغراد فهما فقط حجرا محك . ان الطريقة التي تطرح بها السيدة دي بوفوار السؤال تدل على انها سترى اعدام بوخارين مبررا كل التبرير ، اذا تلقى استفهامها جوابا ايجابيا ومقنعا .

حسنا جدا أيضا . لكن السيدة دي بوفوار ، بتفكيرها على هذا النحو ، تجعل من نفعية تدبير ما (يخدم هدفا مقبولا بالطبع) معيار أخلاقيته أو لاأخلاقيته . بيد ان الغريب هو انها ترفض بحزم ، في الدراسة نفسها ، النفعية باعتبارها معيارا أخلاقيا ، ويجب ان نقول ان هذا الرفض مبرر تماما من وجهة نظر أخلاق النية ، التي هي الأخلاق الوجودية . ان السيدة دي بوفوار ترفض النفعية كمعيار أخلاقي ، لأن اللجوء الى هذا المعيار سيضع الاخلاق أمام تناقض لا حل له ، تعبر عنه على النحو التالي : « التبرير الوحيد للتضحية هو نفعيتها . لكن النفعي هو ما يفيد الانسان » . (الازمنة الحديثة

ـ المجلد السادس عشر ـ ص ٦٦٢) .

ان هـذا التردد بين أخلاق النية وأخلاق النتيجة ، وكلاهما مغلوطان ومتطرفان ومجردان بالقدر نفسه ، يظهر بوضوح ان السيدة دي بوفوار بعيدة جدا عن ان تستطيع اتخاذ موقف أمام مسائل الحاضر الاخلاقية العينية ، بانطلاقها من أسس وجودية . ولقد كنا أشرنا الى الشبه الذي يربط بأخلاق « كانت » الصيغة الجديدة السحرية للوجودية ، التي ترى انه لا يمكننا أن نريد حريتنا الا بارادتنا حرية الآخرين . ويتجلى هذا الشبه أيضا في مصائر المذهب . ان تأرجح كانت بين المثالية والمادية والتباس موقفه النظري ـ اللذين نوه بهما لينين ـ كانت نتيجتهما ان دفعت بكل فلسفته النظرية الى مجموع من المتناقضات . وكـذلك لا تستطيع السيدة دي بوفوار ، برغبتها في أن تقدم لمشاكل الاخلاق حلاً وجوديا ، الا أن تصطدم دوما بالخيار الثنائي الحد لاخلاق النتيجة .

وليس هـذا من قبيل الصدفة . ان التناقض ينتج حتما من ان الفرد المعزول ، المنزل منزلة المطلق ، يشكل في آن واحد نقطة انطلاق ووصول هـذه الاخلاق . وهـذا يفضي بالضرورة الى خطأ أول وهو القوى بأن الاقتناع وحده يكفي ـ دون اعتبار لموضوعه ، ولاتجاهه ، الخ ـ لتأسيس الحرية . والخطأ الثاني الذي ينتج عن ذلك بالحتمية نفسها يكمن في تصور عالم البشر الاجتماعي ، الموجود وجوداً مستقلاً عن وعيهم ، على انه عالم محنط ، ذو موضوعية متصلبة ، تحكمه ضرورة لاانسانية ، لا تكون السيطرة عليها الا تكنيكيا . والحال ان كـل أخلاق جديرة بهـذا الاسم يجب أن تميل الى التوفيق بين الحرية والضرورة . والسيدة دي بوفوار بالاصل واعية بعمق لهذا الإلزام . ان حسها الواقعي يسمح لهـا بأن ترى ان الاخلاق الفردية الخالصة ، التي تبعـد الطابع الموضوعي للتاريخ وضرورته ،

لا يمكنهـا ان تقوم بهـذا التوفيق • ان الموقف الراهن والدور الذي تقوم به الماركسية فيه يرغمان السيدة دي بوفوار على الخروج من الفردية المحدودة للوجودية الاورثوذكسية • وتقول : « إن توفيق الاخلاق والسياسة هو توفيق الانسان مـع نفسه » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الرابع ـ ص ٢٦٦) • لكن كيف يمكن لهـذا التوفيق ان يكون من عمـل مذهب تعارض تعريفاته الاساسية الحرية بالضرورة انطولوجياً ؟ ان اخلاق كانت نفسها لا تستطيع ان تتجاوز نوعا من التصفيف الغامض والثنائية الانتقائية للحرية والضرورة •

والسيدة دي بوفوار لا تستطيع ، كمـا رأينا ، هي الاخرى ، ان تتخطى حد بعض التـناقضات ، التي لا حـل لها بالنسبة اليهـا • ان محاولاتهـا لايجاد حـل تنتهي الى تجميعات انتقائية من أخلاق النيـة وأخلاق النتيجة •

ولقد سبق لهيغل ورأى في ذلك تجريدات وحيـدة الطرف ، يحـددها الطابع المجرد لنقطة انطلاق التفكير • ويقول في « فلسفته في الحق » : « إن المبدأ الذي يريد ان نهمل نتائج الافعـال ، والمبـدأ الآخر الذي يريد ان نحكم على الافعال حسب نتائجها وان نقيس عليها ما يصلح ويستأهل العمـل ، يرتبطان كلاهمـا بالعقـل المجرد » • يقيناً ، ان موريس ميرلو بونتي لا يتخلف عن الاستشهاد بهـذا المقطع ، لكن دون ان يتمكن من استخلاص النتائج النافعة منه • وعجزه هذا لا يرجع الى الصدفة ، هو الآخر ، كمـا ستتاح لنـا الفرصة لادراك ذلك • ان الخروج من الخاصة القطبية المجردة والمانعة للنية والنتيجة ، للذاتية والموضوعية ، للحرية والضرورة ، غير ممكن الا بعـد القطيعة الفلسفية مـع الفرد المنزل منزلة القيمـة المطلقة • وهذه القطيعة ، بخلاف ما يؤكده سارتر ، لا تعني البتة تدمير الشخصية الانسانية أو الذاتية • ان الحـل ينبع بكـل بساطة من التطبيق الصحيح للعلاقة

الجدلية بين المطلق والنسبي ، على هذه المشكلة ، وسنعود بالتفصيل في الفصل التالي الى هذه المسألة الاخيرة ، وسنقتصر هنا اذن على التنويه بأن هذا التطبيق الصحيح يتطلب أولا تصوراً للإنسان على انه كائن اجتماعي قبليا وبكليته ، وان يكون لمشاكل الفرد المعزول الصميمية طابعها الاجتماعي ، ومشكلة الحرية الانسانية هي ، في الوقت نفسه ، مشكلة اجتماعية وتاريخية ، ان الحرية لا يمكن ان يكون لها مضمون عيني وعلاقة جدلية عينية مع الضرورة الا بشرط ان تفهم ، في تكوينها التاريخي والاجتماعي ، على انها صراع الانسان ضد الطبيعة ، من خلال توسط مختلف أشكال المجتمع ، يجب اذن ان يفسر التكوين الاجتماعي والتاريخي للحرية بدءاً من الخضوع الاصلي للانسان لقوى الطبيعة ، ولأشكال المجتمع ، الوليدة من هذا الصراع والتي أصبحت نوعا من طبيعة ثانية .

والمسألتان اللتان عالجتاهما تبرزان لدى السيدة دي بوفوار أثناء تحليلها للاخلاق ، يقينا ، انها غير قادرة على تقديم جواب مرض عليهما ، لكن هذا لا يقلل من أهمية المشكلة ، وبالفعل ، لا شيء غير هذا يسمح لنا بالحكم على الموقف الراهن للوجوديين ، المرغمين على تأمل المسائل الغريبة عن منهجيتهم ، وهي مسائل يفرضها عليهم التقدم المظفر للمذهب الماركسي ، والسيدة دي بوفوار تعلم على كل حال حق العلم ـ وهي لا تخفي ذلك ـ ان المؤلف الفلسفي الرئيسي لسارتر لا يستطيع ان يقدم أساسا منهجيا خصبا ، قادراً على حل المشكلات التي تشغلها ، انها تعذر ، وفي الوقت نفسه ، تتهم كتاب سارتر بمعالجة هذه المشكلات نفسها على صعيد مختلف عن صعيدها ، « ان كلمة نافع لم تتلق بعد معناها على صعيد الوصف الذي يتموضع فيه « الكينونة والعدم » : انها لا يمكن ان تتحدد الا في العالم الانساني المكون من مشاريع الانسان والغايات التي يطرحها ، فلا

شيء نافع ، ولا شيء غير نافع في الانعزال الروحي الذي يبزغ منه الانسان » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السابع عشر ــ ص ١٩٦) .
والعذر هنا ، وكذلك الاتهام ، لهما صفة عاطفية أكثر منها نظرية .
فليس من الصحيح ، أولا ، ان مؤلف سارتر لما يضع بعد المشاريع والغايات ، وعلاوة على ذلك ، اذا كان النافع لا وجود له بعد بالنسبة للانسان في « انعزاله الاصلي » ، فكيف سيتوصل النافع الى ان يكونّ نفسه ؟ لكننا ، نحن ، لا تهمنا صفة حجج السيدة دي بوفوار ، بقدر ما يهمنا الاستياء الغامض الذي تكشف عنه . ان كتاباتها تحركها الارادة في تطوير نقطة انطلاقها المجردة ، دون ان تضطر الى التخلي عنها . وليست غلطتها اذا كانت هذه الارادة تتضح في النهاية وهمية .

ان هذه الاوهام تشهد ، كأعظم ما تكون الشهادة ، على الازمنة الكامنة ، اللاواعية حتى الآن ، التي تجتازها الوجودية . ان تفسير تكوين الكائن الانساني ، الذي قدمته انطولوجيا سارتر الاساسية ، والذي توجه اليه السيدة دي بوفوار نقداً خجولا ، ليس شيئا آخر سوى الروبنسنة[1] العقلية للعقيدة العدمية المنحطة . لقد أصبحت « روبنس كروزو » لدانييل دوفوي ، في زمن تكوين العقيدة البورجوازية ، الرواية البورجوازية الكلاسيكية الاولى ، بينما كان آدم سميث وريكاردو يفسران الانتاج الرأسمالي وبنية المجتمع البورجوازي بدءاً من عمليات المقايضة بين صيادي الحيوانات والاسماك البدائيين المعزولين والمتوحدين . وحين تأخذ الوجودية على عاتقها ان تفسر الانسان الحديث ، وعالمه ومشاكله ، بدءاً من « الانعزال الاصلي » للانسان المتوحد المهجور ، فانها لا تفعل شيئا آخر سوى السير

---

(1) الروبنسنة : مشتقة من كلمة روبنسن . « المترجم »

على الدرب نفسه . ان ماركس يبين ، عند انتقاده نظريات آدم سميث وريكاردو ، ان هذا الفرد المعزول والمهجور هو نتاج للمجتمع الرأسمالي الذي يتكون ، ويكتب : « يبدو الفرد ، في هذا المجتمع القائم على التنافس الحر ، منفصلاً عن الروابط الطبيعية ، الخ ، التي كانت تجعل منه ، في العصور السابقة من التطور الاجتماعي ، قطعة غيار في كتلة انسانية معينة ومحدودة » . ولقد كان هذا الانسان ، انسان آدم سميث وريكاردو ، « نتاجا لانحلال أشكال المجتمع الاقطاعية من جهة ، ولأشكال الانتاج الجديدة التي تطورت منذ القرن السادس عشر من جهة ثانية » . ويضيف ماركس : لكن سميث وريكاردو يفهمان هذا الانسان « لا كنتيجة تاريخية ، بل كنقطة انطلاق للتاريخ » . والحال انه ليس من الصعب ان نثبت ان « كائن العقل » في الاخلاق الكانتية هو ، على الصعيد الفلسفي ، نتاج لتجربة لاتاريخي من النوع نفسه يخلط النتيجة بالاصل والحاضر بالبداية .

بعد فشل ثورة ١٨٤٨ ونهاية الفلسفة الهيغلية التي شرعت بمحاولة تخطي الحدود التي ترسمها لاتاريخيتها للفكر البورجوازي ، دون ان تتخلى عن طابعها البورجوازي ، بدأ عصر الرونسات من جديد . ومظهر الرونسات وحده هو الذي تغير : فهي من الآن فصاعداً أكثر اغراقاً في الذاتية ، أي أكثر اغراقاً في التجريد . انها نظرية النفعية النهائية في المجال الاقتصادي ، انها الكانتية الجديدة في الفلسفة . ان كلتيهما تتميزان برفض جميع التعاريف التي وضعها الكلاسيكيون وبالرغبة في استنتاج كل شيء من تحليل وعي روبنسنيونهم المعزولين ، سواء أكانوا يسمون البائع والمشتري أو الذات الاخلاقية . لقد كان صيادو الحيوانات والاسماك عند المؤلفين الكلاسيكيين يتمتعون على الاقل بميزة طرد الفريسة وصيد السمكة بأنفسهم وتبادلها فيما بينهم . أما الاشباح الشاحبون في نظرية النفعية

النهائية فانهم يتبادلون منتوجات منتهية غامضة الاصل ، بينما يأخذ علم الاقتصاد الجديد على عاتقه ان يحسب ، حسب حالاتهم النفسية ، قيمة زق ماء في الصحراء الكبرى ...

ويجب أن نقول ان الوجودية تمثل ، في تطور هذا الاتجاه ، ذروة لا متعادلة حتى الآن . ان الصحراء وزق الماء المذكورين يشكلان أيضاً، حتى ولو « نظرنا اليهما من خلال مزاج » البائع والمشتري المجردين، نموذجاً للتمثيل الاجتماعي العيني ، إن قارناهما بالتجرد النبيل لانطولوجيا هيدجر وسارتر ، التي يعبر تدريجها أعظم التعبير عن العالم النفسي للمثقفين المنحطين في مرحلة الامبريالية . وهيدجر ، على الاخص ، يعرف حق المعرفة هذا العالم الذي يحلله بعمق ويصفه بطريقة حية ومدهشة غالباً .

ونحن لا نستطيع مع الاسف أن نقدم هنا تحليلا للتشويهات البنيوية التي تنبع اجبارياً من استعمال مثل هذا المنهج . ويجب ان نكتفي بأنه سبق لنا وأشرنا الى المعنى العام لهذه التشويهات . بيد اننا نحرص على كشف عنصر مميز لها ، أعني عنصر التعسف الذي يبدو متحداً بماهية الروبنسة . لقد كان الوعي الطبقي البورجوازي للمؤلفين الكلاسيكيين ، ومعرفتهم العميقة حقاً بالمشكلات الواقعية للاقتصاد الرأسمالي ، يسمحان لهم بضبط تعسف روبنسناتهم ولو جزئياً على الاقل . لكن كلما أصبحت الروبنسنة ذاتية ، أصبحت مراقبة الذاتية صعبة . ان الصدفة ، التي يعود اليها الفضل في نزول فاندردي[1] الى جزيرة روبنسن ، مبررة تماما من وجهة النظر الادبية ، وبدءاً من هذه الصدفة يطور ديفوي ، بمعرفة فعلية وموثوقة للعملية الاقتصادية الواقعية ، علاقة السيد بالعبد بين هذين البطلين . والكم

(١) هو العبد الذي ساعد روبنسن في جزيرته المعزولة . « المترجم »

ما يكتبه انجلز ، حول التعسف في روبنسنة دوهرينغ[1] : « استعبد روبنسن فاندردي والسيف بيده • من أين جاءه هذا السيف ؟ حتى في الجزر الخيالية للروبنسنات ، لا تنبت السيوف حتى اليوم على الاشجار والسيد دوهرينغ لا يقدم أي جواب على هذا السؤال. وكما ان روبنسن استطاع ان يحصل لنفسه على سيف ، نستطيع أن نقبل بأن فاندردي سيظهر ذات صباح جميل وفي يده مسدس محشو : آنذاك ستنقلب علاقة القوة كليا ، ويصبح فاندردي الآمر وعلى روبنسون ان يشقى في السير » • ان نص انجلز ينطبق تماما على الوجودية ، في كل مرة تجتهد هذه في استخلاص استنتاجات عينية متعلقة بوقائع اجتماعية ، بدءاً من مقولات مثل الكينونة ــ المع والكينونة ــ في ــ العالم ، الخ • وبالفعل ان هذه المقولات مجردة وفارغة من كل محتوى اجتماعي ، الى حد يمكننا معه اذا ما انطلقنا منها ان نستخلص أي شيء كان ، بل نقيض أي شيء كان • وربما كان الاستثناء الوحيد صلابة ضمير « الهم » الهيدجري الذي يعبر بطريقة مقنعة بما فيه الكفاية عن الكراهية التي يشعر بها المثقف المنحط تجاه الجماهير ، وعن الخوف والرهبة من أن يرى الطابع الوحيد لفرديته الثمينة يتعرض للأذى من الاحتكاك بالمجتمع •

لنقف الآن لحظة عند التكوين التاريخي للحرية ، كما تتصوره السيدة دي بوفوار • ان مجرد طرحها هذه المشكلة يشهد بما فيه الكفاية على أزمة الوجودية ، وهي أزمة تحس بها وإن لم تكن داعية لها • ان كل فرضية عن التكوين الواقعي للحرية تشكل تناقضاً في حد ذاتها ، إن نظرنا اليها من زاوية الانطولوجيا الاساسية

---

(1) اوجين دوهرينغ : فيلسوف واقتصادي ألماني تلميذ لفيورباخ ، ومادي مثله ، لكن ماديته ميكانيكية ، وهذا سبب هجوم انجلز عليه (١٨٣٣ – ١٩٢١) • «المترجم»

للوجودية • وبالفعل ، ان الوجودية ترى ان الحرية معطى انساني مطلق : فهي لا يمكنها ان تكون ولا ان تضيع •

يكتب سارتر في « الكينونة والعدم » : « لقد قرنا ، بالفعل ، من فصلنا الاول ، انه اذا كان النفي يأتي الى العالم عن طريق الواقع — الانساني ، فإن هذا الاخير يجب ان يكون كائنا يستطيع ان يحقق قطيعة اعدامية مع العالم ومع ذاته • ولقد بينا ان الامكانية الدائمة لهذه القطيعة هي والحرية شيء واحد » • (ص ٥١٤ — ٥١٥)• اذن فالحرية معطى أساسي للوجود الانساني • انها تشكل تتمة العزلة الاخلاقية الهيدجرية التامة ، باعتبارها أساسا انطولوجيا للوجود •

ومن هنا تبدأ الروبنسنة من جديد ، ويظهر عمل ديفوي ، على ضوء الوجودية ، عبقريا مرتين • ان مؤلف روبنسن كروزو يتبدى كموسى حقيقي لمفهوم العزلة الاخلاقية — ليس عزلة الوجود الانساني الموضوعي ، بل عزلة تحليله « الروبنسني » لأن روبنسن مهجور فعليا في جزيرته بسبب الغرق • وأكثر من ذلك أيضا : ان النشاط « الحر » لروبنسن في عزلته الاخلاقية يؤسس عالمه في الجزيرة : عالم الاقتصاد الرأسمالي ، نفس العالم الذي خرج منه عن غير ارادة منه ، ليتلاشى في عزلته وفي نشاطه « الحر تماما » • وتحدث الاشياء عند ديفوي على صعيد عيني : ان العالم الذي يتشكل في الجزيرة ، وشروط الوجود التي تتكون بين روبنسن وفاتدردي هي شروط وجود الرأسمالية الواقعية • أما عند هيدجر وسارتر ، المؤلفين الكبيرين للروبنسنة المنحطة ، فان العزلة الاخلاقية لم تعد الا اسطورة ، داخلية خالصة واستعارة • لكن حرية النفي ، الحرية التي تتكون بدءا من العزلة الاخلاقية ، تعبر هي الاخرى عن الحالة النفسية لمثقفي فترة الانحطاط كما كان نشاط روبنسن يعبر عن الانتاج الرأسمالي • وكما انه كان على رواية ديفوي ان تبين الطابع الضروري للانتاج الرأسمالي ،

كذلك فان الطولوجيا هيدجر وسارتر تجعل هدفها تصوير حالة نفسية معينة ، الحرية ، كأساس أخير ، بديهي ، ضروري وطبيعي للوجود الانساني .

وبديهي ان السيدة دي بوفوار تفسر تكوين الحرية بطريقة وجودية . ومن الخطأ على الاخص الاعتقاد بأنها ترسم تاريخ تكوين الحرية العينية ، من خلال تطور المجتمع الانساني . انها تسعى الى التعبير عن تكوين الحرية على الصعيد الفردي ، بنفس الطريقة تقريبا التي يرسم بها سارتر ، في « الكينونة والعدم » ، آفاق تحليل نفسي وجودي . ثم ان هذا التكوين ليس تكوينا الا ظاهريا ، ان ما نجده لدى السيدة دي بوفوار ، انما هو الوصف المتوازي لحالتين متعارضتين : الطفولة المحرومة من الحرية والوجود الحر للراشدين . لكن المسألة تصبح جديرة بالاهتمام ، حين تجتهد السيدة دي بوفوار في اقامة تشابه بين أوصافها الفينومينولوجية وبعض المشكلات العينية ذات الطابع الاجتماعي . وهكذا تعلن : « انها مثلاً حالة العبيد الذين لم يرتفعوا بعد الى وعي عبوديتهم » (الازمنة الحديثة — المجلد الخامس عشر — ص ٣٨٦) . اذن فهؤلاء يعيشون ، في رأي السيدة دي بوفوار ، في حرمان من الحرية ، شبيه بحالة الطفولة . ولنا الحق هنا ان ننتظر من قبل السيدة دي بوفوار رسما لعناصر الانتقال من الوعي اللاحر الى الوعي الحر ، حتى توضح لقرائها الدور الذي تلقيه الوجودية على مفهومها عن الحرية في تطور الانسانية .

ان السيدة دي بوفوار — هل يجب ان نقول ذلك ؟ — لا تقوم بهذا المشروع وليس في هذا ما يدهش . ذلك انها ، بالفعل ، حتى ولو وقفت نفسها على تصوير تكوين وعي الحرية لا غير ، فسيبدو واضحا ان الوعي الاجتماعي للحرية يكشف عن واقع مغاير تماما لمفهوم

الوجودية عن الحرية . ان أبسط احتكاك بالواقع العيني يكفي لتقليص هذا المفهوم الى ظاهر محض بسيط .

وبدلا من تشبع السيدة دي بوفوار هذا الانتظار الشرعي ، تقوم بالكشف عن عالم الطفولة الذي استشهد به ، بهدف فضح بعض النماذج الانسانية التي لا تزال غارقة في عالم الطفولة اللاحر . وللوهلة الاولى ، تبدو لنا المسألة أنها مجرد تسلية بريئة ، مع شيء من الحقيقة بخصوص بعض النماذج من البورجوازيين الصغار . لكن اذا ما نظرنا الى الامر من قرب أكثر ، بدت لنا هذه الحقيقة مشوهة غالبا ، كما هو الحال دوما ، حين يساء استعمال الامكانيات التشبيهية التي تقدمها الصور . يقينا ، انها لطريقة صحافية مضمونة التأثير أن نسمي الفاشستيين آكلة لحوم بشر ومثلين لأفلام العصور الوسطى ، لكن هذه الاستعارات لا تفيد ، على الصعيد الاجتماعي ، الا في تمويه الطابع الرأسمالي للبربرية الفاشية . وهذه هي الحال أيضا حين نستعمل لفظة طفولية لوصف بعض النماذج الاجتماعية .

لنر الآن الى قيمة استنتاجات هذه الدراسات ، المكتوبة بكثير من التغلغل التحليلي . انها ، مع الاسف ، ما يمكن ان ننتظره منها ، هزيلة وملتبسة بما فيه الكفاية . واننا لنجازف بخيبة كبيرة اذا توقعنا ان نكتشف فيها رسما منهجيا يستطيع ان يفضي الى حل بعض المشكلات الاخلاقية . ذلك ان السيدة دي بوفوار حين تطلب (الازمنة الحديثة ــ المجلد السابع عشر ــ ص ٨٦٨) : « ألا تتخذ مثل هذه القرارات بعجلة أو باستخفاف » أو عندما تنوه بأنه يجب القيام « بتحليل سياسي عميق قبل تحديد لحظة الاختيار الاخلاقي » ، فان هذا ليس الا ابتذالات واضحة القصد . ونحن لا نقدم ايضا حين نعلم ان السيدة دي بوفوار تحب « ان يكون العمل معاشا في حقيقته ، أي في وعي التناقضات التي يشتمل عليها » (الازمنة

الحديثة ــ المجلد السابع عشر ــ ص ٨٥٥) • وهي تضيف على كل حال الملاحظة التالية : « هذا لا يعني ان علينا ان نتخلى عنه » • بيد ان هذا لا يمنع من ان تذكر التخلي سريعاً ، وهنا تلمس النقطة الحساسة : « لا يستطيع العمل ان يسعى الى التحقق بوسائل ستهدم معناه بالذات • حتى انه لا يعود هناك من مخرج للانسان في بعض المواقف غير الرفض • ولا محل ، فيما يدعى بالواقعية السياسية ، للرفض ، لأن الحاضر المنظور اليه على انه مؤقت • ولا رفض هناك الا اذا طالب الانسان الحاضر بوجوده كقيمة مطلقة • وعندئذ عليه قطعاً ان يرفض ما سينفي هذه القيمة » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السابع عشر ــ ص ٨٥٦) •

ها نحن أخيراً أمام اتخاذ موقف واضح • وبعد كل ماتقدم عن فضيحة العنف ، فان اتخاذ الموقف هذا يجب ان يؤدي الى التولستوية ، أو الى عقيدة اللاعنف عند بعض التعبيريين الالمان • لكن السيدة دي بوفوار لا تريد ــ وهذا يشرفها ــ ان تتخلص كل النتائج التي تفرض نفسها • انها تفضل ان تقع في شبكة من التناقضات التي لا حل لها على ان تختار نهائياً التخلي ، السامي في الظاهر والجبان في الواقع • ولسوء الحظ ، ان الدوافع التي تحاول بواسطتها ان تبرر لا منطقيتها المشرفة جداً ، وهمية تماماً • انها تستشهد بمثل المقاومة في فرنسا وتقول : « لم تكن المقاومة تهدف الى فعالية ايجابية • كانت سلبا ، تمرداً ، استشهاداً • وفي هذه الحركة السالبة ، كانت الحرية مؤكدة تأكيداً ايجابياً مطلقاً » (المصدر نفسه) • اذن فهي اسطورة • لقد كانت المقاومة ، بنسفها القطارات ، وبقتلها علاء الجستابو ، وبتحريرها الاسرى ، بله تنظيمها معارك الانصار ، تنجز أفعالا سياسية عينية جداً وتهدف ــ وهذا بديهي ــ الى أكبر فعالية ممكنة ، سواء أفي سلوك كل عمل أم في مجموعها ، بهدف

تحرير فرنسا . ولقد كانت الرسوم البيانية للجبهات أساسية أبسط آنذاك مما انتهت اليه بعد التحرير ، رغم ان البساطة في هذا الميدان اسطورة أيضا . ومن المفهوم انسانيا تماما ان نرى البعض ـ وليست السيدة دي بوفوار الوحيدة ـ يديرون ظهورهم لمشكلات الحاضر المعقدة الشرية (وبخاصة حين لا يكونون قادرين على التكفل بها فلسفيا وسياسيا) ليتلجئوا الى البساطة الشعرية لأيام المقاومة .

لقد قلنا هذا الحنين مفهوم انسانيا . بيد ان تعميه النظري يولد اساطير ، دون الكلام عن الحالات التي ينزل فيها منزلة القيمة المطلقة ، مما يكون مصدراً للأخطاء الحتمية . ومع ذلك فان هذا هو ما يحدث السيدة دي بوفوار حين تعلن ان « التمرد وحده نقي » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السابع عشر ـ ص ٨٥٧) . ان هذا التأكيد لا يخفي ـ ولا تتأخر السيدة دي بوفوار عن الاعتراف بذلك ـ الخوف من رؤية انتصار « التمرد » ، الخشية من رؤية هذا الانتصار يؤدي الى « فساد » النقاء الاصلي للمبادىء ولحماسة البدايات الرومانتيكية . وتتابع السيدة دي بوفوار بأن المذهب الانساني الثوري « قد خلق كنيسة ، يبتاع فيها السلام بالتسجل في الحزب ، كما يبتاع في مكان آخر بالعماد والغفرانات » (المصدر نفسه) . وهنا تظهر الوجودية من جديد مظهرها الحقيقي : مظهر العدمية الفوضوية ، الخاص بالمثقفين الذين لا يشعرون ، يقيناً ، الا بالاحتقار لرأسمالية التروستات الامبريالية ، ولكن الذين تسبب لهم الثورة الواقعية رعبا مخيفاً . وهذا لا يعني بالضرورة انهم جبناء : ان ما يخشونه هو ان يروا طابع انعزال « وجودهم » يتحول .

ان اعتبارات السيدة دي بوفوار تلفت النظر بمقدار ما تكشف عن سمة هامة لعلم طباع نموذج اجتماعي معين يخاف من النضج على صعيد الوجود التاريخي ـ الاجتماعي . بيد انه يجب على اثر

الموضوعية ان يخلف شعر الذاتية الصبيانية • يجب على نثر التحقيق في المادة الصلبة ، المقاومة ، والمطاوعة دوما للواقع رغم ذلك ، ان يحل محل الشعر الصبابي للحالات المطلقة غير القابلة للتحديد • يصف هيغل في « علم نماذج الاعمار » الذي يحمل الطابع العاطفي لذكرى هولدرلن، الموقف العقلي للمراهقة بالطريقة التالية : « إن المراهقة تحل الفكرة المتحققة في العالم بطريقة تعزو بها الى نفسها تحديد الجوهري الذي يخص طبيعة الفكرة ـ الحق والخير ـ في حين انها تعزو العارض والطارىء الى العالم » •

ان وجود معظم الرومانتيكيين موسوم بخاتم الارادة المأساوية ـ الهزلية في تأييد هذا الموقف العقلي للمراهقة • واقصد بشكل خاص الذين اتيحت لهم الفرصة ليعيشوا ، أثناء شبابهم ، فترة بطولية ، « اسطورية » من التاريخ • ان الرومانتيكيين يرفضون ان ينثنوا أمام الضرورة التي تريد ان يخلف نثرُ التحقيق والانجاز شعرَ الانقلاب أو السرية البطولية • ويشير هيغل ، في كتابه الذي ذكرناه ، الى القرف الذي يشعر به العديد من المراهقين على عتبة النضج، من الاهتمام بالمشكلات المحددة التي يميل الواقع الى فرضها عليهم • والسيدة دي بوفوار تجعل من نفسها بوضوح كبير ترجمان هذا الاتجاه ، ما دامت تعتبر شباب غوته المتمرد « أكثر اصالة » من نضجه « كخادم للدولة »• اننا نسمح لأنفسنا ، دون ان نناقش السيدة دي بوفوار حول «اصالة» (فاوست الثاني) أو اصالة « ثلاثية الاهواء » ، بأن نلاحظ بأن ارادة تمييز كل نضج غوته بتعريفه « كخادم للدولة » انما هو تجريد صبياني بما فيه الكفاية • كما انه « صبياني » أيضا ذلك التوازي المقام بين تطور غوته ، وباريس ، وآراغون • ومجمل القول إن هذا كله خاطىء عبق الخطأ ، وإن كان مفهوما بسيكولوجيا ، ذلك ان جميع الابقار ـ كما كان يقول هيغل ـ تبدو سوداء في الليل المظلم الخوف

الصبياني من كل امتثالية ، كما تبدو جميع التحقيقات ، جميع الانجازات ، سواء أكانت فردية أم اجتماعية ، فسادا لا يعود من الممكن تمييزه عن الفساد الحقيقي (باريس مثلا).

اذن من المنطقي تماما ان نرى في هذا المثل السائر الذي تضعه السيدة دي بوفوار في خاتمة مقالها : « افعل ما عليك ان تفعله ، وليحدث ما سيحدث ! » ، مغزى هذا المقال بالذات . انها تهدم على هذا النحو ثمار كل اعتبار وكل محاكماتها العقلية ، المليئة بالفائدة أحيانا ، لتؤسس من جديد أخلاق النية المجردة لـ « الكينونة والعدم » ، في نقائها الكامل ، المجرد واللامجدي قطعا . وعند الوصول الى مثل هذه النتيجة ، فان كل ما تقدم لم يكن لازما ، ولم تعد له من قيمة الا كمظهر من أزمة الوجودية .

* * *

٥

الاخلاق الوجودية والمسؤولية التاريخية

اننا نصادف ، في نص ميرلو بونتي ، جميع هـذه المشكلات على صعيد أرفع • والسبب في ذلك يرجع ، قبـل كل شيء ، الى ميرلو بونتي يعرف الماركسية معرفة أفضل من سائر الوجوديين ، والى انـه تعرض لتأثيرها الى حد لا بأس به • انه يحاول اذن ان يبدو متفهما جداً تجاههـا • وينتج عن ذلك ، من جهـة أولى ، أنه قادر عـلى طرح مشكلاتها بطريقة أكثر عينية بكثير ، وان التباعد ، من جهة ثانية ، بين سير فكره المتجه نحو الموضوعية ونحو الحقيقة وبين مبادئه كوجودي ، لهو أكبر أيضا من التباعد الذي لاحظنـا وجوده لدى السـيدة دي بوفوار • ذلك ان الوجودية تشكل أيضا أساس تفكير ميرلو بونتي • ان التحفظات النقدية التي تتجلى بشيء من الخجل لدى السـيدة دي بوفوار ، محسوسة ايضاً لديه بطريقة أوضح • واذا كان هـذا التنافر بين محتوى جديد وبين منهج قديم لا يمكن ان يتكشف عينياً وبشكل مكشوف لدى ميرلو بونتي ، واذا كان هو نفسه لا يعيه تمام الوعي أبداً ، فان مسؤولية ذلك تقع على التروتسكية التي لما تكف بعـد عن التأثير عـلى عقله • سوف نرى كيف ان ميول ميرلو بونتي التروتسكية تحول بينـه وبين التفهم الحقيقي للماركسية والتفهم العميق للمشكلات في كل مرة يشارف فيها على الوصول اليها • وفي الحقيقة ، ان نزعته

التروتسكية هي التي تقوم بوظيفة وسيط بين هرمنقاته واورثوذكسيته الوجودية : انه ميله الى التروتسكية الذي يسمح له بطرح أسئلته ، متطلعا الى حل انتقالي يكمن في المزج بين الماركسية والوجودية . أما سارتر ، فانه يغير موقفه عن حزم ، دون ان يتحرج من التناقضات التي يجازف في كل لحظة في الوقوع فيها ، والتي هو أقل المفكرين الوجوديين جميعا وعيا لها .

سنبدأ بفحص سريع للموقف النقدي ، الذي يرتسم شيئا فشيئا لدى ميرلو بونتي ، تجاه المؤلف الرئيسي لمدرسته « الكينونة والعدم » . نحن نعلم جيداً ، وهذا بديهيا ، ان ميرلو بونتي ، من حيث نياته ، يأخذ على عاتقه فقط تحسين الوجودية وتكميلها ، وانه لا يزمع ابدا تجاوزها . انه ينطلق ، هو أيضا ، من الخيار الثنائي الحد القديم بين الحتمية والحرية ، ويحاول ان يأتي له بحل وجودي . ويعلن : « نحن لا نقول ان هذا التناقض بين الوعي والعمل قد أوضح تماما في « الكينونة والعدم » . انه الكتاب ، برأينا ، يظل ذا طابع مناقض للاطروحة أكثر من اللازم . ان نقيض الطروحة رؤيتي لنفسي ورؤية الغير لي ، ونقيض اطروحة الوجود لذاته والوجود في ذاته ، غالبا ما يظهران كاختيارات ذات حدين ، بدل ان يوصفا على انهما الرابطة الحية بين أحد الحدين مع الآخر وعلى انهما الاتصال بينهما ... اذن فنحن نستطيع ان ننتظر بعد « الكينونة والعدم » جميع انواع الايضاحات والتتمات » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الثاني ــ ص ٣٤٥ ــ ٣٤٦) . ويحاول في مكان آخر ، بخلاف النظرية الماركسية ، ان يصور الطابع الاجتماعي للانسان ، فيكتب : « إن هذه النظرية في الاجتماعي ، لا يحاول « الكينونة والعدم » ان يقدمها لنا بعد » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الثاني ــ ص ٣٥٥) . انه يعتقد ان الماركسية ، التي تحتوي على الكثير من الحلول المقبولة ، لا تستطيع

ان تستغني عن بعض الترميمات وبعض التتمات ، وبخاصة عن « تصور جديد للوعي يؤسس في آن واحد تناقضه وتبعيته » (الازمنة الحديثة - المجلد الثاني - ص ٣٥٦) ، ويضيف مستنتجا بأن الماركسية الحية يجب ان « تنقذ » البحث الوجودي وان تدمجه ، بدل ان تخنقه » (المصدر نفسه) .

إن هذه الرغبة في التفهم إزاء الماركسية تتجلى أيضا في ان ميرلو بونتي يحاول ، بخلاف تقاليد المدرسة الفينومينولوجية التي تعتبر منذ هوسرل منهجها منهج الفلسفة النهائي ، ان يبرر الوجودية باعتبارها التعبير الفلسفي عن عصرنا . والحال ان هذا المفهوم عن الفلسفة القائم على وعي الزمن يقتضي تنازلاً كبيرا لحساب هيغل وماركس ومعارضة لاواعية لهوسرل وهيدجر وسارتر . وينتج عن هذا طبعا تناقض باطني باعتبار ان الزمن ، عند ميرلو بونتي ، مقولة ذاتية تتفق وتعاليم الوجودية الاورثوذكسية ، والتاريخ ، بالنسبة له ، لايمكن ان يتزود بموضوعية حقيقية . ولقد كتب بالفعل في « فينومينولوجيا الادراك » : « ليس الزمن اذن عملية تطورية واقعية ، تتابعا فعليا ، حتى أقتصر على تسجيله . انه يلد من علاقتي مع الاشياء » . وتصبح موضوعية التاريخ ، بدءاً من هذه المقدمات ، مستحيلة التحقق بالطبع . ان ميرلو بونتي ، بمحاولته تبرير الوجودية بأنها وعي لزمانها ، يناقض نقطة انطلاقه بالذات .

اننا حريصون على التنويه بأن هذا الموقف لا يقلل البتة من أهمية اعتباراته . بل على النقيض من ذلك . ان ميرلو بونتي يشرع ، في احدى مقالاته ، بتفسير وجودي للفلسفة الماركسية ، وهدفه من ذلك ان يثبت ان أقوى حجة جاءت بها الماركسية ضد فلسفة المذهب الذاتي هي ذات صفة وجودية . ويقيم برهانه على بعض التطورات الفلسفية لماركس الشاب . واليكم تلخيصه لما يعتبره المثل الاعلى الفلسفي

المشترك للماركسية والوجودية : « إن الفيلسوف الذي يعي نفسه كعدم وكحرية ، يعطي الشكل العقائدي لعصره ، ويعبر بالمفاهيم عن تلك المرحلة من التاريخ التي يكون فيها ماهية الانسان ووجوده لا يزالان منفصلين ، والتي لا يكون فيها الانسان نفسه لانه غارق في تناقضات الرأسمالية » (الازمة الحديثة — المجلد الثاني — ص ٣٥٢) • وبقيناً إن ميرلو بونتي لا يشك في ان محاولته للتوفيق تقتضي في الحقيقة قطيعه مع كل الانطولوجيا الوجودية • بالفعل ، إن هذه الانطولوجيا مرغمة ، تحت عقوبة تنازل تام ، على تغير ماهية الانسان والمقومات الانطولوجية للواقع الانساني (الحرية ، الموقف ، الكينونة — المع ، الكينونة — في — العالم ، الـ « هم » الخ ، كمقولات فوق — تاريخية ، بعيدة عن كل انعكاس اجتماعي • ان المقولات الاقتصادية ، الخاصة بعصر ما ، لا تستطيع أن تتجلى ، إزاء مثل هذا المنهج ، الا بصفة عرضية ، تابعة من داخل تلك العلاقات الانطولوجية فوق التاريخية ، كمتحولات أو تعديلات اجتماعية ، تاريخية أو فردية ، لماهية دائمة فائقة الزمنية • ولا حاجة البتة للرجوع الى هوسرل أو هيدجر أو سارتر : يكفي ان نذكر بأن السيدة دي بوفوار تعتبر ماهية الانسان واقعا فائق الزمنية ، لا تستطيع أي ثورة أن تعدل بنيته •

ان فلسفة الماركسية ، التي ترى ان المقولات الاقتصادية تكون أشكالا للوجود وتعيينات للكينونة ، تعتبر الانسان ، على العكس ، كائنا متحولا بلا انقطاع ، داخل ديمومة تاريخية بالطبع • لقد خلق الانسان نفسه بشغله ، أي انه انقلب من حيوان الى انسان بالشغل • وحين ستتوصل الانسانية الى قفل « ما قبل تاريخها » والى اقامة الاشتراكية بطريقة نهائية كاملة ، فسوف نشهد تحولا جوهريا لماهية الانسانية ، ينسي البشر على اثره العلاقات اللاانسانية لعصرنا • ان الانسان بخلقه نفسه تاريخيا ، وبتحوله تاريخيا ، مرتبط « أيضا »

بالعالم ببعض العلاقات الدالة (الشغل وبعض الصفات الدالة التي تنتج عنه) لكن هـذا لا يسمح البتة باقامة تقارب بين هـذا الجدل الموضوعي للتاريخ وبين الطولوجيا الذاتية القائمة الزمنية .

وليس هناك من سبيل الى أي تسوية بين هـذين المفهومين : لا بد من الخيار . ولا من سبيل الى التسوية أيضا بين المفهوم الوجودي عن الحرية وبين الوحـدة الجدلية والتاريخية للحرية والضرورة التي قررتها الماركسية . فهنا أيضا ، لا بد من الخيار ، لأنه لا يمكننا ، كما حاول ان يفعل ذلك ميرلو بونتي في مقطع ذكرناه آنفا ، ان نوفق بين هذين المفهومين .

من الممكن ، عند اللزوم ، أن يوجه الينا الاعتراض بأنها ليست الوجودية انما الماركسية (أي صورة اضفت عليها الوجودية طابع الذاتية) التي يريد ميرلو بونتي أن يصورها في مقالاته التي هاجمها بيد انه هو نفسه يعود الى هذه المسألة في مكان آخر ليعلن : « يقال إن هـذه الفلسفة (الوجودية) هي التعبير عن عالم محطم . حقا ، وهـذا ما يكوّن حقيقتها . ان المسألة كلها هي أن نعرف هـل ترهقنا أو تشفينا بأخذها معاركنا وانقساماتنا بعين الجد . غالبا ما يتحدث هيغل عن « هوية سيئة » ، قاصدا بذلك الهوية المجردة التي لم تدمج الفروق والتي لن تبقى على قيـد الحياة بعد ظهور هذه الفروق . ويمكننا بطريقة مشابهة ان نتكلم عن « وجودية سيئة » تستهلك نفسها في وصف العقل بتناقضات التجريد وتنتهي في وعي فشل » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السادس عشر ــ ص ٧١١) بيد ان ميرلو بونتي يستنكف عن السير في فكرته قدما ، ويستنكف على الاخص عن تقديم تصويري أدق « للوجودية السيئة » . انه يكتفي بأن ينوه بأن « الوجودية السيئة » مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنتائج العدمية لهذا المذهب . أما نحن فيخيل الينا ان كل ما يقوله ينطبق أتم الانطباق على « الكينونة والعدم » ، وتحفظات ميرلو

بونتي ، التي ذكرناها آنفا ، تجعلنا نعتقد ان مثل هذه الفكرة ليست غريبة عنه تماما • بل اننا نعتقد ان من البديهي ، حين نعمق مناهج الوجودية ، بأن الوجودية الطيبة ـ أي وجودية غير عدمية ـ هي بكل بساطة غير معقولة •

ومهما كانت اورثوذكسية هذا الموقف لدى ميرلو بونتي ، فمن المؤكد انه يذهب في مناقشة المشاكل التي يطرحها الى أبعد مما تذهب اليه السيدة دي بوفوار ، حتى دون ان نتكلم عن جان بول سارتر • وهو يقول عن كوستلر الذي يجعل من نفسه المحامي عن الديموقراطيات الانكلو ـ ساكسونية ، ان المسألة بالنسبة لهذا الاخير ليست مسألة « نقاش بين اليوغي والقوميسير ، بل نقاش بين قوميسير وقوميسير آخر » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السادس عشر ـ ص ٧٠٦) ، وبتعبير آخر انها مسألة تناحر بين عنف وعنف • وفي مكان آخر ، يكون أكثر وضوحا ويعلن ، مبدءاً بكل بساطة براهين السيدة دي بوفوار : « ليس لنا الخيار بين النقاء والعنف ، بل بين أنواع مختلفة من العنف ••• ان المهم وما يجب مناقشته ليس العنف ، بل معناه أو مستقبله » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الرابع عشر ـ ص ٢٧٦) • وأخيرا ، فانه يعتبر ، سواء أكان ذلك منه معارضة واعية للسيدة دي بوفوار أو لم يكن ، ان « هذا الرفض وهذا القرار ليس فقط بالمجازفة بالموت ، بل ايضا بالموت بدل العيش تحت سيطرة الاجنبي والفاشية ، هو مثل الانتحار ••• انه موقف فردي ، وليس موقفا سياسيا » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الثالث عشر ـ ص ٢٦) • ومن المؤسف ، ما دام ميرلو بونتي يطرح مشاكله بمثل هذه الطريقة العينية ، ان ترتبط اعتباراته بنثر دنيء من مستوى نثر كوستلر • ويعلن ميرلو بونتي بخصوص التطور الفردي والاخلاقي لأشهر بطل كوستلري : « انه ينتقل من المذهب العلمي الوضعي الى فحش الحياة

الداخلية ، أي من حماقة الى أخرى » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الرابع عشر ــ ص ٢٦٤) • ولا يغيب عنه ان يكشف القناع عن رياء كوستلر ، الذي يجتهد في نظم المدائح للديموقراطية الانكلو ــ ساكسونية ، دون ان يرى انها مبنية على استغلال جزء من العالم لجزءآخر • وهو يبين أيضا ان « عداء الشيوعية » و « الانسانية » لدى كوستلر لهما أخلاقان : الاخلاق التي يعلنانها ، وهي سماوية متصلبة • والاخلاق التي يطبقانها ، وهي أرضية بل تحت أرضية » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السادس عشر ــ ص ٧٠٣) • والاشمئزاز الذي ينتابه من الحقد الدنيء الذي يوحيه حرفيا جو هذا « الادب » المعادي للشيوعية يتجلى نهائيا على النحو التالي : « بعد كل شيء ، ليس علينا ان نفكر عن خطايا شباب كوستلر ••• اننا نحب رجلا يتغير لأنه ينضج ويفهم اليوم عن الاشياء أكثر مما كان يفهمه بالأمس • لكل رجلاً يقلب مواقفه لا يتغير ، انه لا يتجاوز أخطاءه » (الازمنة الحديثة ــ المجلد السادس عشر ــ ص ٧٠٠ ــ ٧٠١) •

رغم هذا الاحتقار العنيف ازاء كوستلر ، احتقار يشرف اتجاهه الاخلاقي والجمالي ، فان ميرلو بونتي مخطىء كل الخطأ باضاعته كل هذا الوقت في تحليل هذا « الادب » • وأكثر نتيجة نأسف عليها هي اضطراره الى اخراج نفسه بتطورات ثانوية عديدة ، تحول الانتباه عن المشكلة المركزية وتوقعه في استطرادات وانعطافات مربكة • ان مشكلة المركزية هي بدون شك العلاقة بين المسؤولية الاخلاقية والمسؤولية التاريخية • انها مسألة خطيرة ، تتصدر بالضرورة كل مرحلة غنية بما فيه الكفاية بالانعطافات التاريخية والسياسية ، وقد شغلت بحدة الرأي العام في جميع البلدان التي قامت فيها حركة مقاومة قوية بما فيه الكفاية والتي توجب فيها ، في زمن معطى ، ان تعاقب المتعاونين • ولقد رأينا ان المسألة لدى سيمون دي بوفوار تطرح قبل

كل شيء على صعيد بسيكولوجي وأخلاقي وذاتي • وهي لا تقبل أحيانا بأن تأخذ بعين الاعتبار العوامل السياسية والتاريخية الا غصباً عنها إن صح هذا التعبير ورغم قناعاتها الوجودية •

أما عند ميرلو بونتي ، فان العوامل السياسية والتاريخية تقع على العكس ، في مرتبة الصدارة • ان ما يهمه هي مأساة الشرف الذاتي والخيانة الموضوعية ، كما يعبر عن ذلك في تذكيره بمحاكمة بوخارين التي جرت في موسكو عام ١٩٣٨ • وعندما يتكلم عن بيتان[1] ولافال[2] يبعد امكانية الخيانة من أجل المال : « حتى لو لم تكن هناك غلطة بهذا المعنى ، فاننا نرفض ان نغفر لهما كرجلين أخطأ خطأً جليا » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الثالث عشر ـ ص ٢٣) • والحال ان ميرلو بونتي يخلق بتطويره هذه الفكرة نسيجاً غريباً من الاخطاء والحقائق • انه يقول أولاً ان الصح والغلط لا يتميزان عن بعضهما البعض الا فيما بعد ، حين يدلي التاريخ بحكمه • ان الخطأ المجرم لسياسة المتعاونين هو من الآن فصاعداً واضح لنا كل الوضوح • « لكن فيما يتعلق بأحداث ١٩٤٠ ، كيف نعرف هذا قبل انتصار الحلفاء » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الثالث عشر ـ ص ٢٦) • لكن اذا كان الأمر هكذا ، فان الكل لن يكون الا وهماً واسعاً ، مجموعاً من العناصر العارضة • وهنا ايضاً يرفض ميرلو بونتي ان يقبل بأن مثل هذا الاستنتاج منسجم تماماً مع تعاليم « الزمان والكينونة » و « الكينونة والعدم » وهذا يشرفه • كما

---

(١) فيليب بيتان : ماريشال فرنسي (١٨٥٦ ـ ١٩٥١) • رئيس الحكومة الفرنسية أثناء الاحتلال النازي (١٩٤٠ ـ ١٩٤٤) حكم بالموت واستبدل الحكم بالاشغال الشاقة المؤبدة • « المترجم »

(٢) بيير لافال : سياسي فرنسي (١٨٨٣ ـ ١٩٤٥) • رئيس حكومة فيشي عام ١٩٤٢ • حكم بالموت واعدم ١٩٤٥ • « المترجم »

انه لا يجد غايته في التفسير الآخر الذي يقول إن المقاومين قد اكتشفوا أسرار التاريخ ، في حين ان المتعاونين قد ضلوا . فنحن ، كما يقول باختصار لا نحتقر الخطأ لدى الآخرين ولا نعجب « ببرود الحكم والبصيرة البسيطة » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الثالث عشر ــ ص ٢٧) لدى الاوائل . « إن مجد المقاومين ودناءة المتعاونين يفترضان في آن واحد احتمال وجود التاريخ ، الذي لا يوجد بدونه مجرمون في السياسة ، وعقلانية التاريخ ، التي لا يوجد بدونها الا مجانين » (المصدر نفسه) . ويشرح ميرلو بونتي بالفعل ، عند حديثه عن « حيلة العقل » عند هيغل ، قبل هذا المقطع بقليل : « يوجد في التاريخ نوع من السحر المؤذي . انه يحث البشر ، يغريهم ، فيظنون انهم يسيرون في الاتجاه الذي يسير فيه ، وفجأة ينعطف ، ويتغير الحدث ، ويثبت بالفعل ان شيئاً آخر كان ممكناً . ويجد البشر ، الذين يتخلى عنهم والذين كانوا لا يفكرون الا بأنهم شركاؤه ، أنفسهم محرضين على الجريمة التي أوحى بها اليهم » (الازمنة الحديثة ــ المجلد الثالث عشر ــ ص ٢٦) .

ان هذه الاعتبارات تشكل محاولة لفهم مشكلة المسؤولية على صعيد تاريخي عيني ومن المواضح ان مدى هذه المحاولة يتجاوز بمقدار كبير محاولة السيدة دي بوفوار التي تظل أقرب الى الاورثوذكسية الوجودية . بيد اننا نكتشف ثغرات عميقة في فكر ميرلو بونتي . فهو أولاً يتصور التاريخ تحت مظهر صوفي أكثر مما ينبغي : انه يصبح لديه شخصية اسطورية يسهل ان تنسب اليها انعطافات ونيات ملغزة . والحال ان هذا يتجاوز بمقدار كبير الاساطير الهيغلية . وسوف نقع في الخطأ اذا لم نرَ فيه الا عمل الصدفة . ان للتاريخ ، لدى هيغل ، محتوى موضوعياً واتجاهاً موضوعياً . وحيلة العقل ليست أيضاً الا استعارة استحضارية تهدف

الى ان تجعلنـا نحس ، تحت شـكل مكثف بالحقيقة التي اعترف بها هيغل تمام الاعتراف والتي تقول بأنهـا ليست الارادات الفردية التي توجه التاريخ • بيـد ان هـذا المحتوى الموضوعي وهـذا الاتجـاه يجب بالضرورة الا يكون لهما وجود في تفسير ميرلو بونتي • وبالفعل ، حتى لو أراد ، باعتباره فردا او سياسيا ، ان يعين للاشتراكية مكانهـا ، فان هـذه الارادة لا يمكن ان تكون من جانبه ، باعتباره وجوديا ، الا رأيا خاصا وفرديا محضا ، لا يمت بصلة الى محتوى واتجـاه التاريخ نفسه • لهذا يجد التاريخ نفسه ، لدى ميرلو بونتي ، مرغما علـى ان يتمثل أمامنا تحت ملامح امرأة لعوب طائشة لا تقبل بالافصاح عن مقاصدها الا في اللحظة الاخيرة ، أو ، وهـذا أسوأ أيضا ، « بعـد العيد » • هـل يمكن لمجرد النجاح والانتصار (في مثالنـا ، انتصار الحلفاء) ان يكون حقا مقياسا أعلى ؟ هـل سيتضاءل مجـد أنصار المقاومة وسفالة المتعاونين لو كان هتلر انتصر ؟

انهـا « السياسة الواقعيـة »[1] الرجعية ، التي كانت الفاشية ذروتها ، التي تجعـل من الفعالية مقياسا نهائيا • واليكم كيف عبر غوبلز بوقاحـة عن هـذا الدور الفائق القوة للفعالية التي تنص على أن المعركة لا يسمح لهـا بالحكم الا بعـد انتهاء العمـل : « ليست نيتنـا ان تقدم التبرير العلمي لعقيدتنا ، بل ان نحقق المطامح التي تحتوي عليها • وقد يمكن لعصر متأخر ان ينظر فيما بعـد الى العمل التطبيقي على انه موضوع للمعرفة النظرية » • ويستعجل غوبلز في ان يتخلص من هـذا الرأي الاستنتاجات التي ترضي العقيـدة الفاشية كل الارضاء : « إن مهمـة معاصرينا لا تكمن في اتخـاذ موقف علمي ، نزيه وموضوعي ازاء الاحداث السياسية ••• ان مهمتهم هي الاسهام

(1) Peolpoltik

في خلق وقائع تاريخية » .

وبديهي ان ميرلو بونتي لا يقول بهـذا الرأي ، انه يرفض ، على العكس بحماسة كل البقايا القاسية . لكن اللاأدرية التاريخية التي تنتج بالضرورة عن الوضع الفلسفي للوجودية ترغمه عـلى الاقتراب نظرياً من هـذه « السياسة الواقعية » الوقحة في كل مرة يجعل فيها مـن الفعل الاخلاقي للفرد المعزول مقياساً نهائياً . ان الخيـار الـكاذب بين أخلاق النيـة وأخلاق النتيجـة ، المرادف بكـل بساطة لهـذه « السياسة الواقعية » ، ينشأ عن وجـه التحـديد من هذا الموقف اللاأدري تجـاه التاريخ . ولقـد سبق ودرسنا طبيعة هـذا الخيار الكاذب . والحال انه اذا كانت الوجودية تتخلى عن أخلاق النيـة الخالصة التي هي الاخلاق الوحيدة المنسجمة مـع الاورتوذكسية ، دون اخضاع مقوماتها الفلسفية لتحليل موضوعي ، فانهـا تحكم على نفسها بأن تتأرجح باستمرار بين هذين الحدين المتطرفين المتساويين في الطابع الخيالي .

وبالطبع ، لقد قامت دوماً احتجاجات ضد الطريقة التي تفسر بها « السياسة الواقعية » الخالصة التاريخ . كان لوكان[1] يقول : « الآلهة جعلت من أجـل المنتصرين ، لكن كاتون وجد من أجل المهزومين »[2]، والماركسية ، التي اكتشفت فيهـا النفوس الرقيقة « سياسة واقعية » وقحة ولاأخلاقية مبكراً ، ترهق بالخزي السيد تييرس[3] ، جـلاد الكومونة ، في حين أنها تبجل الذكرى المجيدة وحتى يوم كـانت

---

(١) لوكان : شاعر لاتيني (٢٩ — ٦٥) . كان يتردد على بلاط نيرون ، اشترك في مؤامرة ، وكشف امره وارغم على ذبح وريديه .

(٢) مثل يضرب لمن يدافع عن قضية عادلة ولو كانت خاسرة .

(٣) ادولف تييرس : مؤرخ وسياسي فرنسي (١٧٩٧ — ١٨٧٧) . انتخب رئيساً للجمهورية بعد ان اخمد ثورة كومونة باريس عام ١٨٧١ « المترجم »

الشروط التاريخية تستبعد مقدماً إن صح هـذا التعبير كل امكانية لانتصار حركة تحررية ، فان الماركسية تحكم بطريقة متماثلة . ويكفي أن نذكر مثال سبارتاكوس أو مثال توماس ميونزر .

نحن لا نستطيع أن نشاطر رأي ميرلو بونتي الذي يرفض ان يعجب بتفهم أنصار المقاومة الصحيح للتاريخ . يقيناً ، ان القناعة وحدها لا تكفي لتخلق بطلاً ، ومن الصعب ، إن لم نقل من المستحيل ، ان نتصور بطلاً ذا قناعة أصفى من قناعة دون كيشوت . لكن كيف تفسر بأن التأثير الذي يتركه هو تأثير مضحك بشكل لا يقاوم ، بعض النظر عن البطولة الكاملة التي تحركه ؟ ولماذا لا يكون أبطال ثورة سابقة لأوانهـا ، ميئوسة ، مضحكين ؟ ودون ان نتكلم عن سبارتاكوس أو توماس ميونزر ، يجب ان نعترف بأن عبقرية شخص مثـل شكسبير لم تكف لإضفاء وجه مضحك حقاً على جون كيد[1] . وهذا يعني أن العلاقة الجدلية بين الفهم الصحيح للتاريخ والنتائج التي تنشأ عنـه بالنسبة للفرد الاخلاقي لهي ذات طبيعة معقدة للغاية . وليس الفهم العيني للموقف التاريخي المباشر هو موضع الرهان فحسب (هـل سينتصر هتلر ؟) ، بل أيضاً كلية العلاقات التاريخية ، التي تشـكل خلفية الموقف العيني المباشر .

انهما اذن ، الى حد كبير جداً ، المحتوى الموضوعي والاتجاه الواقعي للتاريخ اللذان يحددان طبيعة الاشخاص العاملين تاريخياً : أهي بطولية أم سافلة ، مأساوية أم هزليـة ، بالطبع ، إن الظفر كالهزيمة ينشآن دوماً عـن صـراع واقعي بين البشر الذين يتواجهون فيـه ، وتفسح مراحله مجالاً واسعاً لألعاب الصدفة ، وكذلك لبسط الذكاء ، والطاقة ، والشجاعة ، والجلد ، الخ ، لـكن الآفاق الواقعية لهـذا الصراع

---

(1) جون كيد : لوردي انكليزي . تنكر باسم الدوق دي مورتيمر وثار على هنري السادس . لكنه أسر وحكم بالموت عام ١٤٥٠ « المترجم »

والصفات الاخلاقية القادرة على أن تتجلى فيه ، وطبيعتها وقيمتها ، محددة دوماً – لا على الصعيد الجبري والمباشر ، بل عند التحليل الاخير فقط – بالسير الموضوعي للتاريخ نفسه . أما طرح النسبية البسيكولوجية للمأساوي والهزلي فانه فتح كاذب للعدمية الحديثة . بيد أن نسبيتهما التاريخية تكوّن صفة بنيوية وموضوعية للتطور التاريخي الموضوعي نفسه ، هامة للغاية . ولقد اعترف كبار الكتاب بالأصل دوما بهذه الحقيقة . نحن نعرف ان بلزاك وصف التعارض بين الموقف الاخلاقي لجنود وضباط الجيش الثوري الجمهوريين وبين موقف الشوانيين[1] . ان أوصاف بلزاك تبين جيداً ، رغم ان الطرفين يتعادلان من وجهة نظر الاخلاق الفردية ، ان المحتوى الاخلاقي المختلف للقضيتين اللتين يدافعان عنهما يضفي على كل قضية منهما بنية أخلاقية مختلفة ، بله متعارضة . ولقد صاغ ماركس ، في احدى مقالات شبابه ، بطريقة جذابة هذه الحتمية التاريخية للمأساوي والهزلي، فكتب : « من المفيد لها (للأمم الغربية المتقدمة) ان ترى النظام القديم الذي عاش لديها مأساته يمثل الآن هزليته ، باعتباره شبحاً المانياً . لقد كان تاريخه مأساويا ، طالما كان يتجاوب مع عنف العالم السابق الوجود ، وطالما كانت الحرية ، بالمقابل ، فكرة شخصية . وبكلمة واحدة ، طالما كان ممثلو النظام القديم يؤمنون بتبريره وطالما كان عليهم أن يؤمنوا به . لقد كان العهد القديم ، باعتباره نظاماً قائماً ، يحارب عالما في سبيله الى رؤية النور ، وكان الى جانبه خطأ تاريخي ، لكن لا خطأ فردي . كانت هزيمته اذن مأساوية ... لكن العهد القديم الحديث لم يعد الا كوميديا نظام معين مات أبطاله الحقيقيون . إن التاريخ عميق . انه يجتاز عدة

---

(١) الشوانيون : اسم رواية لبلزاك . وهم الفلاحون الفرنسيون الذين تمردوا على الجمهورية ورفضوا ان يحاربوا من اجلها . « المترجم »

مراحل قبل ان يحل الى القبر شكلاً قديما . والمرحلة الاخيرة من شكل تاريخي هي مهزلته » . وبالطبع ، إن المأساوي والهزلي قطبان متطرفان . لكن ما يمكن ان يقال عن المتطرفين ، يمكن ان يقال بحق عن كل ما يقع بينهما .

وهكذا نصل الى السؤال الرئيسي : هل يسير التاريخ موضوعياً في اتجاه محدد ؟ لا يهم كثيراً تعقيد الانعطافات وعدم القدرة على التنبؤ بالصدف التي يصبح بها هذا الاتجاه محسوساً . والحال ان ميرلو بونتي ، رغم كل ارادته الطيبة في الاقتراب من الماركسية ، ورغم كل التنافر الذي يمكن ان يتكشف أحيانا بين وجهة نظره ووجهة نظر العدمية التاريخية للمدرسة الوجودية الخالصة ، لا يستطيع ان يقدم لهذا السؤال الا جوابا ملطخا بالانتقائية . ان التاريخ في رأيه عقلي وعرضي في آن واحد .

وتتدخل الماركسية هنا بطرحها الجدل الموضوعي للصدفة والضرورة . ولكن كي تفهم هذا الجدل الذي يوجه فعليا التاريخ والذي يقود تفهمه النظري الناقص ميرلو بونتي الى التخلي عن الاورثوذكسية الوجودية والى الانتقائية ، فيجب ان ندرك ارتباطاته كافة . يجب أولاً ان نتخلى عن الاستقطاب النهائي للحرية والضرورة: ان الحرية ، حسب قانون الجدل ، هي ضرورة معترف بها . يجب اذن ان نفقد الضرورة طابعها المتصلب المتشيء ، دون ان تفقد ، في الوقت نفسه ، موضوعيتها وطابعها المستقل عن الوعي الانساني . ومن جهة أخرى ، يجب ان نفهم أيضا موضوعية الصدفة وعملها العيني والجدلي المتداخل مع الضرورة . وهكذا سنبلغ أخيراً بنية التاريخ التي تريد الا تستطيع الضرورة الانتصار إلا من خلال الصدف ، عن طريق الانتصار الذي تحققه ، عند التحليل الاخير ، الميول التاريخية الموضوعية .

إن انتقائية ميرلو بونتي لا تعود الى الصدفة • بل انها ، على العكس ، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهومه عن الجدل • وبالفعل ، انه ينوه ، في نقاشه للماركسية ، بأن « معظم الماركسيين » يقدرون ان النظرية اللينينية في المعرفة « غير كافية على الاقل » • وهم يرون فيها ، حسب رأي ميرلو بونتي ، « تعبيراً عن فلسفة ميتافيزيقية ، تربط جميع الظواهر بجوهر واحد ، المادة ، لا تعبيراً عن فلسفة جدلية تقبل بالضرورة العلاقات المتبادلة بين مختلف مراتب الظواهر» (الازمنة الحديثة — المجلد الثاني — ص ٣٥١ — ٣٥٢) • بيد ان ميرلو بونتي يرتكب خطأ فادحاً حين يخلط العمل المتداخل البسيط مع مبدأ الجدل الحقيقي • كان هيغل يقول ان العمل المتداخل البسيط « يتموضع فقط على عتبة المفهوم » وان « النظر الى موضوع معطى من زاوية العمل المتبادل ••• » هو « في الواقع ، موقف غير شامل » •

وبستحيل الوصول ، بدون « لحظة التعالي » على الاخص ، الى الفهم الجدلي للعمل المتداخل • والحال ان « لحظة التعالي » لا يمكن تصورها ، اذا لم تنتسب أسبقية المعرفة الى الروح أو الى المادة • ولما كان ميرلو بونتي يبحث عن « الطريق الثالث » للوجودية، أي عن تجاوز مزعوم للمثالية والمادية ، فلا يمكن ان توجد لديه « لحظة تعال » (التي لن تكون شيئاً آخر سوى المحتوى الموضوعي التاريخ) ، لا بالمعنى المادي كما لدى ماركس ، ولا بالمعنى المثالي كما لدى هيغل • اذن فمحاولته الفهم النظري للوقائع الجدلية تظل محكومة بالانتقائية •

ان انتقائية ميرلو بونتي لا تتجلى فقط في مفهومه عن السير الموضوعي للتاريخ ، بل أيضاً ، وربما بشكل محسوس أكثر ، في محاولاته تحليل رد فعل الذات • وانما على وجه التحديد نظرية

الانعكاس ، التي يحتقرها كثيرا ، التي تسمح لنا بالشروع بدراسة هذه المشكلة ، التي طرحها ميرلو بونتي • يرى ميرلو بونتي انه رأي الذات الفاعلة عن التاريخ يشكل رد فعل نهائيا ذا صفة انطولوجية • لكن تكوين هذه الآراء وعلها التداخل الجدلي مع السير الموضوعي للتاريخ لا يفتحان سبيلا الى التحليل الانطولوجي ، أو ان هذا التحليل لن يسمح أبدا ، على الاقل ، بالوصول الى الخاص •

ولا ريب في ان كلامنا هذا سيكون مفهوما أكثر باستشهادنا بمثال أدبي • لقد ذكرنا آنفا الطريقة التي وصف بها بلزاك الصراع بين الثورة والثورة المضادة • لنقارن اذن بلزاك ببعض النتاجات الرمزية، مثل « اتيخونا » لجان آنوي • ان ما يقدمه لنا بلزاك انما هي الشروط التاريخية العينية وانعكاساتها الاجتماعية العينية ، رغم اختلافاتها الفردية ، في آراء الشخصيات المرسومة • ويوجد هنا العمل التداخل الجدلي الحي بين الرأي ومجموع الشخصية والفعل • أما السيد جان آنوي فيقدم لنا ، بالمقابل ، تحليلا انطولوجيا جوهريا ، تحت شكل مأساة • ان كل التحددات التاريخية الموضوعية للنفس الانسانية مبعدة عنها بشكل محتوم (بفضل التطبيق ، غير الواعي من الجائز ، لمنهج التقليص الفينومينولوجي) ، مما يفسر ان الشخصيات تصبح ، من وجهة النظر الادبية ، مجرد دمى متحركة ، في حين انها ، بسيكولوجيا وأخلاقيا ، مجنونة مهووسة • ألم يقل ميرلو بونتي نفسه انه اذا لم يكن التاريخ عقليا ، فان البشر الذين يعملون فيه لا يستطيعون ان يكونوا الا مجانين ؟ بيد ان هذه الصفة العقلية للتاريخ يجب ألا تظل وجودا في ذاته مجردا (وربما مستعصيا) • يجب ان نعرف كيف نظهر وجودا لذاتنا (وربما الصحة أو الكذب) • يجب ان نعرف ان نظهر كيف ان التوحد مع المجرى الموضوعي للتاريخ يحول هذا الوجود في ذاته ، في الفرد

المنتسب الى طبقة مدعوة الى تحقيق هـذا الوجود في ذاته التاريخي ، الى وجود لذاتنا .

ان تفسير العمـل المتداخـل الجـدلي بين الوجود الاجتماعي العيني ، الذي يحـدد الوعي الانساني ، وبين انعكاس هـذا الواقع الموضوعي في الوعي ، يستطيع وحـده ان يقدم لنـا الحل الفعـلي لهـذه المشكلة . وحين نعترف بأن آراء الذوات الفاعلة تاريخياً هي انعكاسات لواقع موضوعي واحـد ، حين تفهم ان صفة وكمية وحجم هـذا الانعكاس الخ ، وان تمثـله النظري ، العاطفي ، الخ ، مـن قبل الذات ، محددة بهذا العمـل المتداخل نفسه ـ حينئذ فقط نجد أمامنـا أخيراً المنهج الذي سيفتح لنا مدخل المشكلة .

يطالب ميرلو بونتي عن حق بأن يبلغ فهم هذه الارتباطات مستوى الفرد . لكن الماركسية على وجه التحديد ـ الماركسية وحدها ـ هي القادرة عـلى تلبيـة هذا المطلب . ان نظرية عامة في الوعي الاجتماعي لا يمكن ان يكون لهـا من موضوع الا المعدل الوسطي والنموذجي . بيـد ان الماركسية ليست علم اجتماع يقبل بهذا التعريف كتحديد مطلق ، وليست ـ كمـا لدى الكثير من المؤلفين المعاصرين ـ علم نماذج مجرداً ، مدعواً فقط الى التسجيل . ان ماتقدمه ، عـلى العكس، انمـا هي البنيـة المتحركة لهذه الارتباطات ، الفضاء الاجتماعي الواقعي الذي هو المسرح الذي يجري عليـه ويتسجل ، في علـم النماذج هـذا ، الوعي الفردي . وسأسمح لنفسي بالاستشهاد بالمقطع المعروف من « العقيـدة الالمانية » الذي يصف فيه ماركس اقتصادياً وتاريخياً وضع الفرد في المجتمع الرأسمالي ويحـدد بالتالي القوانين التي تدير هذا الفضاء الاجتماعي الواقعي للفرد . كتب كارل ماركس : « ينطلق الافراد دوماً من أنفسهم ، لكن من أنفسهم بالطبع في إطار شروطهم ، لا من « الفرد المحض » على حـد تعبير واضعي العقـائد .

لكن أثناء التطور التاريخي وعلى وجه التحديد لأن الشروط الاجتماعية، في اطار تقسيم العمل ، قد أصبحت مستقلة بشكل محتم ، يظهر تمايز بين حياة كل فرد بمقدار ما تكون شخصية وباعتبارها متعلقة بفرع معين من العمل وبالشروط التي يقتضيها هذا الفرع • لكن يجب الا تفهم من هذا ان صاحب الدخل مثلاً ، أو الرأسمالي ، يكفان عن ان يكونا أشخاصا • ان شخصيتهم لهي على العكس مشروطة بالشروط الطبقية المحددة تماما ، والفرق لا يظهر الا في المعارضة بطبقة أخرى ، وبالنسبة لهذه الشروط نفسها لا يظهر الا عند إفلاسها • وتكون هذه الواقعة في الدولة (وأكثر أيضا في القبيلة) لا تزال خفية : ان النبيل مثلاً يظل دوما نبيلا ، والعامي عامياً دوما ، بصرف النظر عن سائر الشروط • وفي هذا خاصية لا تنفصل عن فرديتها • ان التمايز بين الفرد الشخصي وبين الفرد الطبقي ، وصدفة الشروط الحياتية بالنسبة للفرد ، لا يظهران الا مع ظهور الطبقة التي هي نفسها نتاج البورجوازية • ان تنافس الافراد وصراعهم فيما بينهم ضروريان لانتاج وتطوير هذه الصدفة كما هي • فالافراد اذن ، في الظاهر ، أكثر حرية مما في السابق ، تحت سيطرة البورجوازية، لأن شروطهم الحياتية عرضية بالنسبة لهم ، لكنهم في الواقع أقل حرية بالطبع ، لأنهم أشد ارتباطا بقوة موضوعية » •

ان الفكر اللاأدري البورجوازي يتحرج من تمثل هذه الحقيقة، حقيقة ان الانعكاس الواقع الموضوعي في الوعي الانساني هو الذي يقود على وجه التحديد التطور الفردي — الذي ليس جبرياً — الى تفهم الوضع الطبقي للفرد • الا يحدث ، حتى في حالات بسيطة جداً ، ان يسير وعي حقائق الواقع الموضوعي بعكس محددات الوجود الاجتماعي التي تؤثر تلقائيا ومباشرة على الوعي الفردي ؟ ان فعالية هذا العمل تختلف في كل حالة فردية ، حسب الوضع الاجتماعي

والتاريخي ، لكن الوجود الاجتماعي للفرد يلعب ، بشكل وسطي وفي التحليل الاخير ، الدور الحاسم دوماً . لقد لاحظ « البيان الشيوعي » امكانية الافراد المتطورين على الانتقال الى صفوف « الطبقة التي تمسك بيدها المستقبل » . ومن المهم جداً بالاصل ، من وجهة نظر المشكلة التي تشغلنا هنا ، ان نرى كيف يعين ماركس وانجلز هؤلاء الهاربين من طبقتهم : « ... على الاخص قسم من واضعي العقائد البورجوازيين الذين ارتفعوا ، بقوة العمل ، الى مستوى الذكاء النظري لمجموع الحركة التاريخية » .

بيد اننا سنكون ماركسيين تافهين لو اعتقدنا بأن هذا التكوين الجدلي للوعي الطبقي لا ينطبق أيضاً على البروليتاريا . ويدرس لينين ، في كتابه المشهور « ما العمل ؟ » هذه المسألة بطريقة معمقة جداً ويستنتج بأن الوضع الطبقي الموضوعي لا يستطيع — تلقائياً — ان يؤدي إلا الى ما يسميه « الوعي النقابي الوحدوي » . ولتطوير وعي سياسي ثوري حقاً لدى العامل ، لا بد من تفهم (انعكاس جدلي) أكمل للكلية الاجتماعية يتجاوز الدائرة الضيقة لما هو مباشر ومعترف به تلقائياً . يقول لينين : « الوعي الطبقي السياسي لا يمكن ان يحمل الى العامل الا من الخارج ، أي من خارج الصراع الاقتصادي ، من خارج دائرة العلاقات بين العمال وأرباب العمل . ان المجال الوحيد الذي يمكن ان تتضح منه هذه المعرفة هو مجال علاقات جميع طبقات وفئات السكان مع الدولة والحكومة ، مجال علاقات جميع الطبقات مع بعضها البعض » . وفي مقطع آخر تال ، ينوه لينين على الاخص بأنه ، حين ستتوصل الطبقة العاملة الى خلق منظمة من الثوريين المحترفين ، ينبغي أن يمحي في هذه المنظمة « ... كل تمييز بين العمال والمثقفين ، وبالاحرى ، بين مختلف المهن » .

ان آراء البشر اذن ، باعتبارها انعكاسات للواقع الموضوعي —

للتطور التاريخي في موضوعنا هذا ـ ذات أهمية أكبر بكثير مما يظنه ميرلو بونتي من حيث الجواب على مسألة معرفة هل يستحق دورهم التاريخي الاعجاب او الازدراء . وسينصب تحليلنا على نقطتين : سنحاول أولاً ان نوضح الطريقة التي تعكس بها آراء البشر التطور التاريخي ثم سنرى الى أي حد تشكل هذه الانعكاسات صورة مطابقة للواقع الموضوعي .

إن تحاليل ميرلو بونتي تهمل كل الاهمال كل ما ينشأ عن الطابع المطابق أو غير المطابق لهذا الانعكاس . ولهذا فان النتائج التي يصل اليها ملطخة بالضرورة بالاتفاقية . وهذه الاتفاقية تتجلى أولاً في الرأي الذي يرى ان صحة أو خطأ اعتقاد ما سياسي لا يمكن ان يتبلور الا فيما بعد ، بفضل احداث لاحقة (انتصار الحلفاء في المثال الذي ذكره) . ومفهومه عن التاريخ مصبوغ بالاساطير هو أيضا تجلٍ آخر للاتفاقية الخاصة بفكرة . ولو لم تكن المسألة حقا الا مسألة معرفة من كان حكمه صائبا ، عام ١٩٤٠ ، على فرص هتلر في الانتصار ، فان الطريقة التي يطرح بها ميرلو بونتي المسألة ستكون مفهومة على الاقل ، إن لم نقل عينية . لكن عام ١٩٤٠ كان له ، سواء أفي الواقع الموضوعي أو في قناعات المعنيين بالأمر ، « ما قبل تاريخ » طويل ، تواجه أثناءه موقف الخصمين في الحرب الاهلية بعد ١٩٤٠ ، التعاون والمقاومة . والحال ان هذا الاصطدام السابق لعام ١٩٤٠ ، لم ينشأ عن تقرير أكثر أو أقل صحة لفرص هتلر في الانتصار : انما كان يدور حول معرفة أي الموقفين السياسيين يناسب مصلحة الشعب الفرنسي . ولكن ما تعنيه أولاً ، بشكل عيني ، لفظة « الشعب الفرنسي » ؟ أهو حكم « ٢٠٠ أسرة » وحلفائها من البيروقراطية المدنية والعسكرية ، مجسدة له ، أم حكم عمال فرنسا ؟ اذا ما تفحصنا المسألة من هذه الزاوية ، يتضح لنا تماما ان المسألة آنذاك لم تكن

ـ أو لم تكن بشكل أساسي على الاقل ـ مسألة تقدير دقيق أو غير دقيق للفرص التي كانت لهتلر في الانتصار • كان خصوم الجبهة الشعبية ، وانصار ميونيخ ، والمتعاونون (هذه الالفاظ تدل على مراحل متعددة من تطور واحد) يرون انه يجب القبول بكل تضحية (التخلي أولا عن كل حلفاء فرنسا ، والتخلي ثانيا عن مرتبة الدولة الكبيرة ، والتنازل أخيراً عن الاستقلال الوطني نفسه) ، لضمان حكم هذه « الأسر المائتين » ضد كل هجوم من أسفل • لم تكن المسألة مسألة حساب فرص الانتصار مع ان ممثلي الآراء فعلوا كل شيء لاضعاف فرص فرنسا : الاخلال بنظام الجيش ، اهمال التحالف الفرنسي ـ السوفياتي ، موقف مائع أثناء غزو بولونيا ، الخ ، أما المعسكر الاخير فكان يضم الذين يعتبرون امتداد الفاشية أكبر شر يمكن ان يواجه الشعب الفرنسي والذين كانت مهمتهم السياسية الرئيسية ـ بالاضافة الى النضال ضد الفاشية ـ قلب حكم الفئات الاجتماعية التي كانت تتعاون موضوعيا مع هتلر قبل عام ١٩٤٠ بكثير • واذا كانت أحداث عام ١٩٤٠ قد أرغمت بعض الفئات الاجتماعية ، التي اقتعدت حتى ذلك الحين انها قادرة على الوقوف جانبا ، على اتخاذ موقف ، فهذا لا يعدل شيئا من المعطيات الاساسية لهذه الصورة •

ان ميرلو بونتي ، باعتباره وجوديا ، يسيء تقدير الدلالة الحاسمة للمواقف المعبرة عن الطبقات المماثلة ، وللآراء وخطوط السلوك السياسي التي تفرضها • انه يدرس ، حسب الانطولوجيا الوجودية ، « الموقف » عام ١٩٤٠ • لكن يمكننا هنا ايضا ان نرى ان اورثوذكسيته الوجودية مهتزة • ان الوجودية الاورثوذكسية تؤكد ، بالفعل ، ان قراراً جديداً كل الجدة يجب ان ينشأ ، إن صح هذا التعبير ، من العدم ، في كل « موقف » • لكن هذا الموقف المتطرف سرعان ما يصبح غير معقول ، ليس بالنسبة للقرارات الفردية

فحسب ، بل ايضاً ــ وبالاحرى ــ على صعيد السياسة أو التاريخ.
وهكذا اضطر ميرلو بونتي ، بشكل جلي ورغماً عنه ، الى ان يمزج بقليل من الماء الخبرة الصافية لمذهبي كيركغارد وهيدجر ، مع محاولته ، رغم كل شيء ، الحفاظ على الاولوية الحاسمة « للموقف » وللقرار الذي ينشأ عنه . وهكذا ولدت التسوية الانتقائية التي جعلت ميرلو بونتي من جهة أولى يبذل جهداً بهدف فهم عام ١٩٤٠ تاريخياً ، ويحاول من الجهة الثانية ان يعزله في « موقف » .

ان هذا التعلق بـ « الموقف » وبكل المنهجية التي تنشأ عنه ، مفهوم تماما بسيكولوجيا . وبالفعل ، ليست المسألة مسألة الانطولوجيا الوجودية كلها فحسب ، بل مسألة تطرح على بساط الرهان سبب وجود الوجودية . صحيح فعلاً ان ديمومة الحياة الفردية ، وكذلك ديمومة الحياة الاجتماعية ، المؤلفة من الحيوات الفردية ، قابلة لأن تصاب ــ وهذه إمكانية مجردة ــ في كل لحظة بانقطاع . فحين أخرج للقيام بنزهة ــ أقول هذا لذكر مثال سارتري ــ فان الامكانية متاحة لي في كل لحظة للقفول راجعاً ، للعودة الى البيت ، للذهاب الى المطعم ، الى مسرح ، الخ ، ان هذه الترددات شائعة في الحياة اليومية . وهي في الوجود الاجتماعي أندر وهذه الملاحظة البسيطة جداً ذات أهمية نظرية ، لا يمكن اهمالها . وبالفعل ، اذا لم يكن المثل مثل نزهة ، بل مثل درس يحتم عليّ واجبي الرسمي ان ألقيه في الجامعة ، فان هذا أيضاً يتطلب ــ على صعيد التجريد ــ قراراً ، وانا حر ، مبدئياً ، في التقرير ، في كل حالة ، بالذهاب الى المقهى بدل إلقاء الدرس . لكني في الواقع لا أذهب الى المقهى وسألقي درسي إلا اذا قام مانع هام . ان مجموع المسألة لا يفتقر الى طابع هزلي معين ، وهو يسمح لنا باستنتاج بأننا هنا أمام ملاحظة نظرية هامة تكمن وراء التطبيق الاجتماعي الخالص : ان التحليل الوجودي

« للمواقف » التي من هذا النوع ، والرفض الوجودي لكل علة بل لكل دفع ، مغلوطان وموغلان في الخطأ • وانما بهذه الطريقة تحول الوجودية موقفاً ما مبرراً نسبياً الى بناء صلب ، مغلوط ، بل وعيثي • ان هذا الوصف صحيح ، باعتباره وصفاً للحظة ديمومة الحياة • والامكانية المجردة تستطيع ، في ظروف محددة ، ان تتحول الى امكانية عينية ، بل تستطيع ، في بعض الشروط ، ان تتحول الى واقع ، ما دمت حراً في ان أقرر القطيعة مع الديمومة السابقة لحياتي • اذن يمكن لهذا الوصف ان يكون نافعاً ومثقفاً ، في حدود قيمته العينية وبشرط ألا تغيب عن نظره أسباب القرار وميراثه الداخلية والخارجية ، وكذلك الارتباطات الجدلية بـ « الموقف » • لكن حين تنزله منزلة مبدأ مستقل، معزول ومركزي ، مدعو الى ترؤس الفعل الانساني بشكل نهائي ، وحين نجعل من هذا الوصف التحليلي الانطولوجي « للموقف » ، مع تمويه الفرق الجوهري الكامن بين الامكانية المجردة والامكانية العينية ، فان هذه الطريقة في النظر تشوه وتزيف كل بنية الفعل الانساني وكل نسبه ، في الوقت نفسه الذي تفقد فيه حقيقتها النسبية الخاصة • ان تحليل عام ١٩٤٠ ، باعتباره «موقفاً» من قبل ميرلو بونتي ، يبرر كل التبرير وجهة نظرنا •

لكن مجموع هذه المشكلة يتمثل للعقل تحت شكل أكثر تعقيداً ــ وأكثر عياناً أيضاً ــ حين نقبل بأن الواقع التاريخي ، وآراءنا التي تعكسه ، ووجودنا الاجتماعي ، التي تعين طبيعة هذا الانعكاس وحجمه ، ليست ثابتة • انها بالفعل ليست ثابتة ولا ساكنة ، لكنها تتحول وتتحرك بلا انقطاع • ولم تتخلف قط ، على الصعيد العيني ، عن أخذ هذا التحول اللامنقطع بعين الاعتبار • ولم يعد مطلوباً منا الآن الا ان نستخلص النتائج النظرية التي تفرض نفسها • ولننوه أولاً ان عمليتي التحول هاتين ، الاولى موضوعية

والثانية ذاتية ، بعيدتان عن ان تكشفا عن توازٍ ميكانيكي وحتمي . ومنقول ، بأعظم قدر ممكن من التبسيط ، ان الآراء الفردية تستطيع، من جهة اولى ، ان تسبق احداث الواقع الموضوعي ، أي انها تستطيع ، أحياناً ، ان تلتقط المعنى العميق للاتجاهات غير المعطاة ، في الواقع ، الا في حالة كمون مؤقتاً . وهي تستطيع ، من جهة أخرى ، ان تتجاوز من قبل الاحداث ، ان تتشبث بأفكار تبدو ، بالتأكيد ، انها تتجاوب مع الواقع الموضوعي ، أو على الاقل مع بعض مظاهره ، لكن التطور الموضوعي للواقع سينتهي عاجلا أم آجلا الى تكذيبها .

من الجلي ، حتى عند قبولنا بهذا المخطط المبسط الذي رسمناه ، ان اسطورة « خبث » التاريخ ، العزيزة على ميرلو بونتي ، لا تستطيع ان تثبت لتحليل منبثق عن منهجنا . بيد ان المسألة ذات مدى ، أبعد ، لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة المبدئية للواقع في الوجودية، التي هي مشكلة الطابع الاجتماعي الخالص لمعارفنا عن العالم الخارجي . يقيناً ، ان الموقف الوجودي كان يستمتع بتبرير نسبي لو اكتفى بالرد على هذا المذهب الموضوعي الميكانيكي والجبري الذي يقول إن معرفة عناصر الواقع والقوانين التي تتحكم فيه تكفي لحساب الاحداث القادمة بدقة فلكية . وبالطبع ، لقد باتت هذه النظرية اليوم بلا مدافعين عنها ، واتهام الماركسية ، كما يفعل سارتر، بأنها لم تأخذ بها ، يثبت جهله التام للماركسية لا غير . ان ماركس قد نظر دوما بعين الازدراء الشديد الى هذا النوع من الصبيانيات ، ولم يتخلف بوخارين الذي تعرض لتأثير هذه الافكار ، عن ان يواجه نقداً قاسياً من قبل لينين .

لكن التطبيق الخاطىء لمفهوم الاحتمال من قبل الوجوديين يتجاوز هذا المستوى . إن المولعين بالفلسفة انتهى بهم الأمر الى تبسيط بعض نظرات الفيزياء الحديثة عن حساب الاحتمالات تبسيطا مبتذلا . ولقد

بكرت الوجودية بالتشبث به ، مستيقظة بشكل نهائي الاحتمال والعلية .
وبتعبير آخر ، ان الوجودية تستغل مقولة الاحتمال ، لتموه لا أدريتها التاريخية الناشئة عن الانطولوجيا الجوهرية ، تحت الجهاز اللفظي للعلم الحديث . والحقيقة هي ، على العكس ، ان الباحثين العلميين الجديرين بهذا الاسم يعرفون جيدا ان حساب الاحتمال الحديث قد زاد في دقة بيانات ــ بل ونبوءات ــ العلم . والماركسية بالأصل لم تشتغل قط بقوانين ميكانيكية أو جبرية . ان المعنى الموضوعي النزعة الذي يعطيه « رأسمال » ماركس لمفهوم الاتجاه ، الذي هو اساسي ، يثبت ذلك بما فيه الكفاية . وسنشرح على كل حال ، في الفصل التالي ، بأن المعرفة الانسانية لا تستطيع ، بسبب طبيعة المادية الجدلية بالذات ، ان تكون الا تقريبا للواقع الموضوعي اخيرا ، فان الماركسية تعتبر التاريخ مصنوعا من قبل البشر ، أي من قبلنا ، انها تجتهد في ابراز هذا التعريف الاساسي للتاريخ في جميع مقولاته (على سبيل المثال ، المستوى الفعلي للأجور في المجال الاقتصادي والذاتي) ، اذن من الواضح ان التغيرات التاريخية ، وقبل كل شيء الثورات ، ليست ، في نظر الماركسية ، انهيارات ميكانيكية لنظام ما ، بل نتائج صراع .

قد يتساءل ميرلو بونتي : كيف يمكن بعد هذا الكلام عن خلاف بين الماركسيين وبيني ؟ ان وضع المشكلة غير بعيد عن ان يقدم بعض التماثل مع مسألة « الموقف » التي تكلمنا عنها آنفا . والسؤال هذه المرة ، هو التالي : هل يشكل الطابع الاحتمالي لمعارفنا عن الواقع التاريخي ، عن الحاضر وعن الاتجاهات المشرعة نحو المستقبل ، « التقريب » الوحيد الممكن لمعرفة الواقع الموضوعي ؟ اذا كان الامر هكذا ، فان هذا التقريب هو في الوقت نفسه ، ودون مساس بعدم قابلية لحظة النسبية التي يحتوي عليها للانتقاض ، وبمقدار ما يعكس ، داخل هذه الحدود ، الواقع الموضوعي عكسا صحيحا ، وهو معرفة

مطلقة . اما في الحالة المعاكسة ، فيجب ان نستنتج ان لحظة النسبية هذه تحدد الطابع النسبي لكلية معرفتنا عن الواقع ، وقبل كل شيء عن الواقع التاريخي .

من البديهي ان الوجودية الاورثوذكسية ستختار الحد الثاني من قولنا هذا . ان القرار الانساني ، لدى جان بول سارتر — الذي أستشهد عن قصد بمنشوره الصغير لانه يحاول فيه ، كما رأينا ، ان يبتعد عن عدمية « الكينونة والعدم » — يغرق كليا في العدم ، بعد ان رفض كل منظور واقعي : « ... غدا ، بعد موتي ، يستطيع البشر ان يقرروا اقامة الفاشية ... » (الوجودية مذهب انساني — ص ٥٣ — ٥٤) ، ويكتب في العبارة نفسها : « ... في تلك اللحظة ، ستكون الفاشية الحقيقة الانسانية وتباً لنا . في الواقع ، ان الاشياء ستكون كما سيقرر الانسان ان تكون » (المصدر نفسه) . ويرفض مقطع آخر من هذا الكتاب نفسه رفضاً قاطعا فكرة التقدم ، كما ترفضها أيضا السيدة سيمون دي بوفوار ، فيكتب : « ... ان التقدم تحسين . والانسان يكون دوما نفسه امام موقف يتغير والخيار يظل دوماً خياراً في موقف » (المصدر نفسه — ص ٧٩) . ونستطيع ان نضاعف ما شئنا من الاستشهادات . التي من هذا النوع ، لكن يخيل الينا ان أمثلتنا مقنعة بما فيه الكفاية .

بالطبع ، ان ميرلو بونتي يذهب الى أبعد مما ذهب اليه سارتر . وهكذا يكتب : « ان التاريخ يقدم لنا خطوطاً احداثية تتقلب ان تمتد نحو المستقبل ، لكنه لا يطلعنا بجلاء هندسي على خط الاحداث الممتاز الذي سيرسم نهائياً التاريخ الراهن بعد ان يتم . واكثر من ذلك : في بعض الاوقات على الاقل ، لا يكون قد قرر شيء ما في الاحداث وانما هو استنكافنا او تدخلنا الذي ينتظره التاريخ ليتشكل . وهذا لا يعني اننا نستطيع ان نعمل أي شيء كان . فهناك

درجات من مشاكلة الواقع ليست بلا شيء » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الرابع عشر ـ ص ٢٠٦) • ان هذا المقطع يجعل الاختلاف واضحاً • ان العبارات الاخيرة على الاخص تكشف عن ميل واضح جداً للتقرب من التصور الموضوعي للتاريخ • واذا ما أصررنا ، رغم كل شيء ، على طرح السؤال على ميرلو بونتي : من اين تعرف ذلك ؟ ما المقياس الذي تستخدمه لحساب درجات الاحتمال ؟ ونحن لا نقول هذا لاستغلال مواهبنا في السخرية ، بل لنحاول ان نلقي ضوءاً كشافاً على مشاكل المنهج • ان نقدنا يتلخص على النحو التالي : ان ميرلو بونتي لا يزال يشتغل بتلك « البداهة الهندسية » التي تتجاوب ، في الواقع ، مع التعارض التكميلي للأدرية التاريخية • ثم انه يمثل لنا « السيدة التاريخ » الخبيثة بصورة امرأة ذات نزوات : اذا ما تنازل مرة وأشار ، بقدر متفاوت من الوضوح ، الى أين يسير ، فإنه ، في مرة أخرى ، يخفي نواياه كاملة • ان هذا التصور غير قابل مطلقاً للدفاع عنه نظرياً ، لأننا ما إن نقبل بأن الاتجاهات قابلة للمعرفة موضوعياً ، فلا بد لنا ان نعترف بالتالي انها كذلك دوماً ، لكن بعض الافراد (الواقعين في أسر الاحكام الطبقية المسبقة ، الخ) غير قادرين على الكشف عنها •

وما هو خاطىء تماماً في النهاية ، هو ذلك اللغز الخاص الذي يغلف به ميرلو بونتي سير التاريخ • انه يفيده ، نظرياً ، بلا ريب ، في تأسيس ضرورة النشاط والقرار ، أو أيضاً في ادخال جو من الهجران الكامل ، من الضيق ، وبكلمة واحدة ادخال « موقف » على محددات الموقف الثوري • لكن الواقع شيء آخر تماماً : انا في المواقف الثورية على وجه التحديد تتجلى اتجاهات المجتمع بوضوح خاص ، ولان تأخرها يبلغ درجة دراماتيكية يكتسب تدخل الانسان أهمية حاسمة • فالذاتية اذن هامة جداً في التاريخ ، لكن لأسباب مناقضة تماماً للأسباب التي يقدمها ميرلو بونتي : ان أهمية الذاتية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتطور

الموضوعي لا بالاوقات التي يبدو فيها التاريخ الموضوعي وكأنه يصمت وتختفي .

نحن نرى اذن ان ميرلو بونتي ، رغم الاتجاه الطبيعي لفكره الذي لا يكف عن تطويق التصور الموضوعي للتاريخ عن قرب ، يظل دوما منجذباً بشكل لا يقاوم نحو مفهوم « الموقف » بكامل ضيقه ، نحو صفة التاريخ التي لا تمكن معرفتها ، نحو نسبية وذاتية كل مايمكن ايضاحه عن المستقبل .

وأهم قوة جذب تؤثر عليه هي التروتسكية . ان اللاادرية والنسبية التاريخية ، تستطيعان وحدهما ان تخلقا جواً من المأساة ، حول تروتسكي وبوخارين : « إن لكل من ستالين وتروتسكي وحتى بوخارين ، في قلب الالتباس التاريخي ، منظوره الخاص وهم يقامرون بحياتهم عليه . ان المستقبل احتمالي ، لكنه ليس كمنطقة فراغ نبني فيها مشاريع لا دافع لها . انه يرتسم امامنا كنهاية لليوم المبدوء ، وهذا الرسم هو احسنا . والاشياء الحسية ، هي أيضاً ، احتمالية ، ما دمنا بعيدين عن ان نكون قد انجزنا تحليلها ... ان المشكلة بالنسبة لنا هي الواقعي ، ولا يمكن ان نقلل من قيمته إلا بالإعتماد على أضغاث احلام من اليقين القاطع غير قائم على أي تجربة انسانية » (الازمنة الحديثة ، المجلد الرابع عشر – ص ٢٧١) . اذن ما يقدمه لنا تحت شكل خيار ثنائي الحد كاذب ولا حل له انما هو هذا المزيج من اليقين الصلب والنسبية . ان ميرلو بونتي يخلط هنا الصفة التقريبية للمعرفة بنسبيتها ، هادفا من ذلك ان يجد مخرجا مشتركا لتنبؤ ستالين التاريخي وتنبؤ تروتسكي . واذا كان ميرلو بونتي يعترف ، ففي أمكنة أخرى ، بغياب كل منظور لدى تروتسكي ، واذا كان يعترف بالمناسبة بأن الخط السياسي الستاليني قد تبين انه صحيح ، فهذا

يتجاوب بكل بساطة ـ اكثر مما كان يتجاوب في تحليل « الموقف » عام ١٩٤٠ ـ مع مجرد نزوة لآلهة التاريخ التي لا يمكن معرفة حسابها ، لا مع انتصار تقريب الواقع التاريخي الموضوعي الاكثر عياناً على التقريب الكاذب . ان المنظور المستقبلي الذي يقدمه لنا ميرلو بونتي لا يفعل شيئاً سوى التأكيد ، على هذا الجو من التطهير المأساوي : « لعل الحزب ، كالكنيسة ، سيشرف الذين ادانهم حين ستغير مرحلة جديدة من التاريخ معنى سلوكهم » (الازمنة الحديثة ـ المجلد الرابع عشر ـ ص ٢٦٨) [(١)] .

يقيناً ، ان ميرلو بونتي يرفض بحزم عدداً من أغلظ حماقات التروتسكية كالتأكيد ، مثلاً ، الذي يقول ان الحرب العالمية الثانية ستكون حجر المحك المطلق للماركسية : اذا لم تؤد الى الاشتراكية ، سيتضح أنها طوبائية وهو يعترف أيضاً بأن الحياة السياسية قد أصبحت مستحيلة بالنسبة لتروتسكي (الازمنة الحديثة ـ المجلد السادس عشر ـ ص ٦٩٠) . لكن فكره يعاني ، غالباً ، ورغم كل شيء ، من التأثير الحاسم للتروتسكية . وخير دليل على ذلك انه يرى ان من المفيد ـ رغم ثقافته الواسعة وغريزته النقدية القوية ـ ان يردد بعض الافتراءات المكررة الف مرة عن الاتحاد السوفياتي ، مع انه ليس هناك نقص في المأجورين من امثال كوستلر للقيام بهذه المهمة . ولسنا نملك لا المجال ولا الوقت للتوقف عند هذا النوع من المشاكل ، لاننا اخذنا على عاتقنا بالدرجة الاولى ان نوضح المشاكل النظرية . لن نذكر اذن من اعتراضات ميرلو بونتي الا واحداً ، على سبيل المثال . وبالفعل انه يختلق حجة من النضال الستاليني ضد تسوية الاجور ، ليعلن

---

(١) يجدر بنا ان نشير ان نبوءة ميرلو بونتي هذه قد تحققت مع افول عهد النظام الستاليني . « المترجم »

ان البولشفية قد ابتعدت عن النظريات الكلاسيكية للماركسية وانها تقترب الآن من الذرائعية • والحال ان الانسان ليس بحاجة لأن يكون خبيرا كبيرا في النصوص الماركسية ليعرف أن ماركس قد أخذ يعتبر، منذ ١٨٧٥ ، تفاوت الاجور اتجاها اقتصاديا جوهريا للمرحلة الاولى من الاشتراكية •

بيد انه لا جدوى من التخلف عند تفاصيل ثانوية الاهمية، والشيء الاساسي هو التأثير العميق الذي تمارسه التروتسكية على ميرلو بونتي، يقينا ، ان التاريخ قد اصدر حكمه منذ زمن بعيد على جميع تأكيدات تروتسكي العينية ، ومع ذلك فان تأثير نظرياته لا يزال ملموسا في العديد من الاوساط • والتأثير الذي نتكلم عنه يتجلى قبل كل شيء في تحويل الانتباه عن مسائل الحاضر الاساسية العينية ، وفي الوقت نفسه يتجلى في تمويه عدمي نظري وعملي ، بواسطة ديماغوجية ثورية • لم تكن نية تروتسكي الاصلية بلا شك ان تحول أيا كان عن هذه المسائل • انه لم يفعل سوى انه قدم لها أجوبة مغلوطة تماما ، بينائه بشكل تعسفي تناحرا لا حل له بين المصالح الفلاحية والمصالح العمالية • لكن هذه الغلطة الاولى كانت نتيجتها المحتمة نفي امكانية بناء الاشتراكية في بلد واحد ، واصبح هذا النفي ، بدوره ، الاشارة الحقيقية للتحالف المضاد للثورة • ولقد كان مقصودا منه أن يكون خلفية يتجمع عليها بعض المثقفين والعناصر العمالية ضد الاتحاد السوفياتي • ان التطور الاقتصادي والسياسي والثقافي يدل على أهمية الاشتراكية باعتبارها منظور المستقبل الوحيد ، والموقف الفردي ازاء الاتحاد السوفياتي يصبح حجر المحك لا بالنسبة لجميع المسائل السياسية فحسب ، بل ايضا بالنسبة لمشاكل العقيدة • وبالفعل ، ان مسألة المنظور يجب الا تطرح سياسيا فحسب ، بل أيضا على الصعيد العقائدي • ان منظورا عينيا للمستقبل قادر وحده على التغلب نظريا على العدمية

العقائدية . والحال ان تطورنا نحن لم ينتج منظورا آخر غير الاشتراكية .

اننا نؤكد أن على الانسان الحديث ، اذا لم يكن عاريا من الحاجة الى الامانة الفكرية ، ان يختار بين منظور الاشتراكية والعدمية الفلسفية . ان هذا الاختيار يفرض نفسه اليوم بشكل أقوى مما كان عليه قبل مئة وخمسين عاما .

ويوم كانت الفلسفة مجرد تمهيد نظري للثورة الفرنسية ، والتهيئة العقائدية ، الى حد ما ، لـ « امبراطورية العقل » ، لم تكن بحاجة الى ان تستنجد بالتاريخ لتجنب تهلكة العدمية . لم يكن الواقع الذي كان يقدم للفلسفة مقوماتها الا صراع المجتمع البورجوازي الوليد ضد الاقطاعية البالية . وكان هذا يسمى آنذاك ، بالتعبير الفلسفي ، صراع العقل ضد اللاعقل والسديم . كانت فلسفة القرن الثامن عشر تستطيع ان تسمح لنفسها بأن تكون نقطة انطلاق ابحاثها النظرية (العلمية ، والانطولوجية ، والبسيكولوجية ، هذا لا يهم كثيرا) هي الفرد المعزول وان تخلق ، حسب مشيئتها ، اسطورة اثر اسطورة حول فكرة روبنسن ، دون ان تفقد ، في الوقت نفسه ، طابعها الاجتماعي ، وتاريخيتها الضمنية ، وبالتالي منظورها . وبالفعل ، كان اكثر مفكري ما قبل الثورة الفرنسية تطورا يعيشون في وهم رؤية مجتمع قائم على العقل والانسجام يبزغ تلقائيا وحتميا ، بدءا من عمل الفرد الاناني والمعزول . ويمكننا القول تقريبا ، بشكل غريب قليلا ، ان التصور الاقتصادي لآدم سميث قد اعطى أخيرا أساسا للانظمة الفلسفية الكبرى في فترة ما قبل الثورة الفرنسية .

بيد انه كان على أساس الفلسفة الموضوعي هذا ان يتعرض لتحول عميق ، نتيجة لانتصار الثورة الفرنسية وقيام الثورة الصناعية في انكلترا . كانت تاريخية العالم قبل كل شيء ، وتاريخية الانسانية في

الدرجة الاولى ، تفرض نفسها على الفكر • وهذا يعني عينياً ان الفكر اضطر الى الاعتراف بـ « امبراطورية العقل » ـ التي قال عنها انجلز في لقطة بارعة انها ما إن تحققت حتى تبين انها امبراطورية البورجوازية ـ على انها حالة عابرة للانسانية • ان كل فلسفة تميل الى اخفاء هذا الطابع الانتقالي تاريخيا للرأسمالية ، تحكم على نفسها بفقدان كل منظور • ان الخضوع الكلي ، القبول بعجز العقل ، يستطيع وحده ان يقبل بالرأسمالية كمنظور لتطور الانسانية • وفي مرحلة الامبريالية ، تنضم عدمية يائسة او كلبية الى هذه العدمية الخاضعة ، وتدين غياب كل منظور أساسها المشترك • ونحن مقتنعون انهم تحد بما حاجة لاثبات ان اساطير الرجعية التاريخية ، بدءا من نيتشه حتى الفاشية ، مرورا بشبنغلر ، ليست الا محاولات ماكرة ، تهدف الى تمويه هذه العدمية •

لكن التطور الاقتصادي والاجتماعي منذ منتصف القرن التاسع عشر والقرن العشرين لم يحرم فقط الفلسفة من كل أساس نظري فائق التاريخية ، بل جعلها أيضا تحس باستحالة اتخاذ الفرد المعزول وحالاته الضميرية نقطة انطلاق • لقد أثبت التطور الاقتصادي الواقعي عينيا خطأ تصورات سميث وريكاردو ، اذ بين ان مجموع الافعال ، بدل ان يولد انسجاما اجتماعيا ، لا يستطيع الا ان يسبب سديما من الازمات والحروب يتجه اكثر فأكثر نحو اقامة بربرية عالمية • وهكذا انتهى الامر بالفرد المعزول ، باعتباره نقطة انطلاق للفكر الفلسفي (النظري ، أو الانطولوجي ، او السيكولوجي ، هذا لا يهم كثيرا) الى ان يفقد مقومته الضمنية ، المدعومة سابقا بوهم مبرر تاريخياً •

ان هذه الحالة من الامور لا تزال بعيدة جدا عن ان تكون قد دخلت في الوعي ، بله الفكر الفلسفي • بيد ان الوجود الاجتماعي ، الذي يفرض نفسه اكثر فأكثر على حياة الانسان ، يؤثر بمقدار متعاظم

على الفكر الانساني بل على فكر الفلاسفة الذين تخلق لديهم تقاليد المنهجية البالية بقايا عقائدية عنيدة للغاية . ان مثول مقولة الوجود ـ مع في الانطولوجيا الهيدجرية هو احد أدلة هذا التطور اللاواعي . ان أزمة الوجودية الفرنسية ، التي وصفناها ، تعكس بوضوح الخلاف الكامن بين المشكلات التي يفرضها عليها الوجود الاجتماعي وبين البقايا العقائدية التي تعيق منهجيتها . لقد قدمت لنا محاولات ميرلو بونتي لفهم الواقع الاجتماعي الراهن ، بسبب حساسية المؤلف الحادة بالمشكلات الجديدة ، افضل فرصة لدراسة هذه البقايا .

لم يبق علينا الآن الا ان نبين العلاقة الصميمية الموجودة بين بقايا الوجودية هذه وبين خلاصات الآراء والمواقف التروتسكية . وهنا تفرض نفسها بضع ملاحظات ذات صفة تاريخية . ربما كان ميرلو بونتي يميل الى التفاهم مع ما يسميه بالماركسية الكلاسيكية ، انه لا يثير الاعتراضات الا ضد الشكل الراهن للماركسية ، الشكل الذي تمثله الاحزاب الشيوعية . وينتهي ميرلو بونتي ويحافظ ، باتخاذه هذا الموقف (رغم انه يرفض آراء عينية عديدة لتروتسكي وانصاره) على مواقف تروتسكيين ، مرتبطين ارتباطاً وثيقاً الواحد بالآخر ، والاول هو رؤيته ازاء السياسة التي تنتهجها الاحزاب الشيوعية منذ المؤتمر السابع للأممية الشيوعية ، أي منذ عام ١٩٣٥ . ولقد سبق لنا وتحدثنا عن المسألة الاولى ، بتحليلنا ، على سبيل المثال ، عدم تفهم ميرلو بونتي للامساواة الاجور في الاتحاد السوفياتي . وهذا يؤمن أيضاً بامكانية هجوم الاتحاد السوفياتي على اوروبا ويستنتج ان هذا التهديد ليس واقعاً اليوم . اذن فميرلو بونتي لا يرفض من حيث المبدأ مثل هذه الامكانية وذلك بقبوله بنظرية هي نظرية كل رجعية ، نظرية تعتبر الاتحاد السوفياتي دولة امبريالية : انه يقدر فقط ان مشكلة عدوان سوفياتي ليست ذات طابع راهن ، والفرق اذن بين موقفه وموقف الرجعية المعادية

للاتحاد السوفياتي ذو صفة تكتيكية لا مبدئية • وانه لشيء له دلالته الهامة أيضا كونه لا يشير ولو مجرد اشارة الى النضال من اجل الديموقراطية الجديدة في فرنسا او في بلدان اخرى ، مع ان مآل هذا النضال سيقرر بالنسبة لنا مصير التطور بل ومصير المنظور الاشتراكي • ويبدو ، حسب ما يرى ، انه هنا بالذات يكمن اساس التطور المزعوم المضاد نظرياً للماركسية : ان هذه « السياسة الواقعية الذرائعية » في نظره مسؤولة عن الابتعاد عن الماركسية « الكلاسيكية » •

ان الماركسية الكلاسيكية تتفق حتماً في رأي ميرلو بونتي (وهو يقول ذلك أصلا بتشكل مكشوف) مع التصور التروتسكي الذي كان ينفي ، منذ عام ١٩٠٥ في روسيا ، الانتقال الواقعي ، وإن كان معقداً من الثورة الى الاشتراكية • وفيما بعد ، في أيام بريست ـ ليتوفسك [1] ، قاوم ممثلو هذا الاتجاه ، باسم « الادعاء الثوري » (لينين على تروتسكي) التدابير الفعالة لانقاذ الثورة ولدفعها الى الامام • ان كل ماركسي يعرف ان سيطرة « الادعاء الثوري » هذه كانت تتحالف تماماً مع انتهازية مجردة من كل مبدأ (دور تروتسكي في انشاء كتلة الانتهازيين التسوزيين ، في ١٩١٠) • ويفضح لينين بالاصل في « ما العمل ؟ » التقارب العقائدي الصميم الذي يربط الانتهازية السياسية بالارهاب الفردي للاشتراكيين الاصلاحيين (الادعاء الثوري) وهذه الصلة الصميمة تجد لها تعريفاً موفقاً جداً في الكلمة التي قالها اشتراكي اصلاحي في حديث مع آزيف ، العميل المحرض المشهور ــ الذي لما يكن قد كشف بعد ــ والمنظم المزعوم للاغتيالات الكبيرة : « مجمل القول ، يا آزيف ، انك لست الا ليبيراليا ، عاديا ، اما القنابل ••• » •

---

(١) مدينة سوفياتية في روسيا البيضاء ، وقعت فيها ، في الثالث من آذار ١٩١٨ ، معاهدة صلح بين المانيا والسوفييت . « المترجم »

نحن متيقنون اننا لا نفتري على الوجودية ، بوضعنا لها تحت هذا الضوء ، ما دام ميرلو بونتي يفعل ذلك بنفسه ، انه يعيد الى الاذهان ذكرى محاكمات موسكو ، والحال ، فاذا كانت هذه المحاكمات، في مجمل القول ، ان لم نقل انها كشف لصفة التروتسكية بالذات ، للخيانة ازاء الثورة ، خيانة تذهب الى حد التجسس ؟ كشف يرينا « العدم المعدم » ، باعتباره ماهية عالم اولئك الناس وماهية شخصيتهم، ويثبت لنا افلاسهم الفكري والاخلاقي المطلق و « موقفهم » « تجاه لا شيء » ، وليس ميرلو بونتي بعيداً عن ان يعطينا الحق ، وإن كان لا يقصد ذلك ، حين كتب : « لا يكون المرء « وجوديا » حسب مشيئته ، وهناك من « الوجودية » ـ بالمعنى المتناقض ، الاقسام ، القلق ، القرار ـ في التقرير المختزل لمناقشات موسكو بقدر ما يوجد منها في مؤلفات هيدجر كافة » (الازمنة الحديثة ـ المجلد السادس عشر ـ ص ٧١١) ، وبالفعل ، اذ عالم بوخارين ، وريكوف ، وراكوفسكي وغيرهم ، هو فعليا عالم « الكينونة والزمان » ، عالم « مسرح عرائس الفلسفة الكبير » على حد التعبير الموفق لهنري لوفيفر .

بيد ان ادانة الادعاء الثوري يشكل شرطاً لازماً للذكاء الحقيقي للماركسية ، للتجاوز الحقيقي لاتجاهات الحاضر العدمية ، وكلما تابع التطور سيره ، كان هذا اصح ، ومنذ مئة ، بل خمسين عاما ، كانت المجاهرة بالعقيدة الاشتراكية تؤدي ، لدى المثقف ، الى ثورة حقيقية في سير فكره بأسره . لكن في عصر كعصرنا ، حيث اصبح للاشتراكية تاريخ من ثلاثين سنة ، لم تعد المجاهرة بالعقيدة المجردة بالنسبة لهدف الاشتراكية النهائي تعني شيئاً . ان الخيار الذي يضع واقعنا الاجتماعي المفكر " الشرف أمامه ، ان « الموقف » الذي يجد نفسه فيه هو التالي : يجب اتخاذ موقف ازاء الاشتراكية على نحو ما هي عليه ،

على نحو ما ولدت وتتطور في الاتحاد السوفياتي ، يجب اتخاذ موقف عيني ازاء الطرق الجديدة كليا التي تقود نحو الاشتراكية والتي اقتحمت مع انهيار الفاشية • اما القول : انا مع الاشتراكية ، لكن لا مع الاشتراكية السوفياتية ، انا فقط مع اشتراكية ملائمة لتصوري – ان قول هذا ، ولو تحت اشكال « بطولية » أو « سامية » أو « شعرية » انما يعادل موقف ام تقول : ان شعلة الحب الوالدي تحرقني ، انني الحب الوالدي وقد تحول امرأة ، لكني ارفض ان أحب ولدي ، لأن اذنيه مقطوعتان •••

انما هنا يظهر الادعاء الثوري ونتائجه الاخلاقية مثل فكرة غوته عن « الطاهرة الاصيلة » • ان ما هو « ادعاء ثوري » على الصعيد السياسي يتجاوب مع مرض شائع عند المثقفين في مرحلة الامبريالية • لقد درسنا أحد أعراض هذا المرض لدى سيمون دي بوفوار ، بخصوص مبالغتها الخادعة في تقدير الشباب الشعري والمتمرد ، على حساب النضج • وليس من السهل ان نقاوم الرغبة في رسم تحليل فينومينولوجي لهذا السلوك امام الواقع ، لكن يتوجب علينا ، مع الاسف ، ان نقتصر على بضع ملاحظات • وعلى كل ، كان دوستويفسكي أول من اكتشف مبكراً هذا المرض ووصفه وصفاً عبقرياً • لنتذكر حوار إيفان كارامازوف مع الشيطان ، الذي تجلى له في إهاب مالك عقاري طفيلي • يقول الشيطان لإيفان : « في الحقيقة ، انت لست غاضباً الا لانني لم أظهر لك في ضوء أحمر تصحبه « صواعق ورعود » ، واجنحة محترقة ، بل في اهاب متواضع بالاحرى ، لقد أهنت ، في مشاعرك الجمالية اولا ، ثم في كبريائك • انت تقول في نفسك : كيف يستطيع شيطان عادي جداً ان يمثل امام رجل عظيم مثلي ؟ » • ان الادعاء الثوري يمثل فقط الدفاع عن نفسية المثقف ضد هذا النوع من الاهانات : انه الملاك ذو الاجنحة المحترقة • انه يرضي عزة نفس

المثقفين ، الذين يتخبطون فريسة الرغبة اللاواعية تقريباً في الخروج من العدمية . وبالفعل ، حين يعتقد المرء انه قطع صلته بالمجتمع البورجوازي ، او حين يعلن ، على الاقل ، احتجاجه الفكري ضده ، فانه يتطلب ان يأتيه هذا الموقف بكل شعر العصور البطولة . انه لا يتمرد ضد المجتمع البورجوازي فقط ليصبح دولاباً في جهاز الحزب ويستغرق في الاحصاءات النثرية . انه يخشى ان يسقط من جديد ، بشكل او آخر ، في الامتثالية . ومن يتشبث على هذا النحو بادعاء التروتسكية الثوري ، يجد نفسه ، نتيجة لذلك ، مفصولاً عن البروليتاريا التي تظل — كما يرى ذلك ميرلو بونتي — امينة للاحزاب الشيوعية والاتحاد السوفياتي . لكن هذا لا يؤدي الى شيء ، بل على العكس : انه يظل دوما مصدر ندب الذات ، في وضع من الحداد السامي ، على عزلة اللا امتثالي في قلب عصر رديء .

نحن لا نزعم اننا رسمنا ، فيما سبق ، بسيكولوجية ميرلو بونتي . بيد اننا مقتنعون ان الموقف الذي وصفناه يتفق مع موقف العديد من أصدقائه وقرائه . ونحن نعتقد ، علاوة على ذلك ، ان نقائص الوجودية وغموضها تشجع بقاء الخلاصات العقائدية التي تكلمنا عنها . ذلك ان الطريق الذي يسير فيه ميرلو بونتي لا يقود ، عند التحليل الاخير ، الى تجاوز العدمية . لا بـد لهـذا التجاوز من منظور عيني وواقعي وهذا المنظور لا يمكن ان يتكون الا بدءاً من التحليل العيني للواقع الموضوعي ، بدءاً من الرسم العيني للطريق الذي يفضي من الحاضر الواقعي الى المستقبل الواقعي . ان تجريدات الانطولوجيا الوجودية ، وعلى الاخص حين تصطبغ بادعاءات التروتسكية الثورية ، لاتستطيع ان تتجاوز العدمية ، كما ان سائر الفلسفات الامبريالية لا تتجاوز اساطيرها . وهذه ليست بامتثالية ذرائعية بنت يومها ، بل ان ماركس نفسه قد كتب : « الصعوبة تكمن فقط في التعرف العام لهذه

التناقضات . وما ان نحدد نوعها ، حتى نجد انها قد انحلت » .

لكن كيف توصل ميرلو بونتي الى تكوين موقفه الخاص ازاء الحاضر ، بعد ان مس ، بطريقة طريفة غالبا ، العديد من المسائل الاخلاقية ، او المتعلقة بالمسؤولية التاريخية ؟ اما فيما يتعلق بموقفه ازاء الشيوعية ، فهو يعلن انه موقف ود بلا تبعية ، ودراسة حرة خالية من الكراهية .

وليس لنا من اعتراض على مثل هذا الموقف ، لكن بشرط ان يظل دوما قابلا للتحقيق بالنسبة لميرلو بونتي ، وعلى كل ، انه يطور هذا الموقف بطريقة اكثر عينية ايضا ، وعلى قدر متفاوت من التشابه مع السيدة دي بوفوار ، برفضه الوقوع في الابهام ، أي برفضه اتخاذ موقف متعال على المعركة . وهذا ايضا لا يبدو لنا قابلا للنقد . ونستطيع ان نلاحظ ، على كل حال ، ان ميرلو بونتي ، حين معالجته لمشكلة المتعاونين ، وبالتالي لمشكلة ذات صفة راهنة ، قد كتب ان الوقوف فوق الاحزاب لهو موقف دنيء جدا هنا ، وانما العدل اتخاذ موقف . ومن جهة ثانية ، سنلاحظ ايضا ان موقف ميرلو بونتي ينسجم احيانا بدقة مع اقل التعاريف وضوحا واكثرها رجعية لمفهومه عن التاريخ . انه يكتب مثلا ان على المثقفين في بعض المراحل التاريخية ان يظلوا بالضرورة على الهامش اذ تجد حرية الفكر نفسها ممنوعة . ومن الطبيعي جدا ، نظرا الى الاساس الذاتي لمفهوم ميرلو بونتي عن التاريخ ، ان يغير هذا التاريخ بنيته حسب طبيعة الموقف الذاتي لمن يقترب منه . وهكذا ، فان الانطولوجيا الوجودية لا ترى ان لا عقلانية التاريخ هي التي تعين تضييقا حرية تفكير المثقفين ، بل ان التاريخ يصبح لا عقلياً (وذلك بالتجميع الانتقائي لما كان عليه من عقلانية ومجانية) حين تتطلب ذلك حاجات الدفاع المحزن عن « التعالي على المعركة » .

لكن عن أي مثقفين يتحدث ؟ لقد عرف رومان رولان ، منذ ان اخذ موقف « التعالي على المعركة » ، كيف يجد طريقه الذي قاده

الى الدفاع الفعال من تقدم الانسانية الحقيقي • ومن الجو العدمي والادعاءات الثورية للعالم اللاعقلي للاشتراكي الاصلاحي سافنكوف — روبشين ، قاده طريقه على رأس عصاباته المعادية للثورة • واصبح كوستلي ، وهو اديب تجذبه نفس المشكلة الاخلاقية والفكرية ، حامل البخور المخلص للامبريالية الشرشلية • أما مالرو — الذي لا تقاس موهبته عظمة واصالة مع موهبة كوستلر — فقد توصل ، وهو العدمي المتشبث بعبادة الادعاء الثوري ، الى ان يحتل مكانة الصدارة في قيادة أركان الجنرال ديغول الفكرية •

اما من جهتي ، فانني لم اقف قط زمن الوجودية المبرر — نسبيا — الوجودية التي تقول ان الانسان يقف امام اختيار ، ازاء موقف يتطلب قرارا • ان الوجودية تقف هي الاخرى ، من وجهة النظر التاريخية ، في « موقف » ، والقرار عند واضعي العقائد من طبقة ميرلو بونتي ، ليس بذي صفة اخلاقية وسياسية فحسب ، بل هو ايضا ، في الوقت نفسه ، ذو صفة فلسفية • لكن هذا القرار ، قرار استخلاص نتائج الموقف كافة ، بلا خوف او تردد ، يتطلب شجاعة معينة • وتعبر السيدة دي بوفوار — ربما عن غير وعي — بدقة كبيرة عن موقف الوجوديين الشرفاء ، حين تريد ان تصف « موقف » الانسان الراهن بشكل عام ، فتقول « ••• انهم يخافون امام الحرية » • ونظرا الى الموقف الذي يحتلونه اليوم ، فان هذا الخوف محسوس بشكل واضح لدى السيدة دي بوفوار ، كما لدى ميرلو بونتي • ان الحرية لا تزال أمامهم اليوم • لكن امامهم أيضا المسؤولية التاريخية عن القرار المطلوب منهم : والامر لا يتعلق الا بهم اذا أرادوا السير في طريق رومان رولان ، او في طريق مالرو •

غير ان للاشياء منطقها الخاص وكذلك بالنسبة لانعكاس الواقع الموضوعي في وعينا • ان الموقف الوجودي ، من حيث طبيعته ، مرتبط

اعمق الارتباط بالعدمية حتى ان الذين يتشبثون به يجـدون انفسهم منقادين ـ سواء أشاؤوا أم أبوا ـ في الاتجاه الذي سار فيه مالرو . ومهما كان القرار الذاتي للوجوديين الشرفاء ، ومهما كان المدى الـذي سيعدل فيه قرارهم مجرى مصائرهم كبشر وكمفكرين ، فان التاريخ هو الـذي سيقرر مصـائر الوجوديـة ، ولقـد تكون قراره مـن حيث الاساس .

ـــ
ـــ

الفصل الرابع

النظرية اللينينية في المعرفة ومشكلات الفلسفة الحديثة

١

الطابع العقائدي الراهن للمادية ومشكلات الفلسفة الحديثة

يقدم لينين ، في « المذهب النقدي التجريبي والمادية » ، وهو أثره الفلسفي الرئيسي ، تعريفاً واضحاً للفرق الذي يفصل عصره عن عصر ماركس وانجلز ، والذي خلقه التطور التاريخي . ان عقيدة مؤلفي « البيان الشيوعية » هي مادية « جدلية وتاريخية » ، في حين أن مركز ثقل المشكلة ، في عصر نشاط لينين ، ينتقل : ان تطور الفكر قائم من الآن فصاعداً على محور « مادية » جدلية وتاريخية .

كيف يتبرر مكان الصدارة الذي تحتله المادية الفلسفية في تفكير العصر الامبريالي ؟ انه مبرر ، في رأينا ، بأن المثالية الفلسفية تجتاز اليوم أعمق أزمة في تاريخها ، وهي أزمة لم تتغلب عليها حتى الآن . وبالفعل ، ان مرحلتنا التاريخية تمثل ، على الصعيد السياسي

والاجتماعي ، طابعا رجعيا بالغا وهـذا مما يضفي عـلى الازمة مظهرا خاصا تماما .

لقد حكم تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية في القرن التاسع عشر على المثالية الفلسفية بتناقضات كانت عاجزة عن حلها . لكن، مادامت التيارات الاجتماعية والسياسية التي تسيطر على عصرنا لا تستطيع الاستغناء عن عقيدة مثالية ، فقد أخذت الازمة اجباراً مظهر سلسلة متصلة من المحاولات ، تهـدف الى كشف « طريق ثالث » ، لتتمكن نظرية المعرفة البورجوازية من تجاوز المثالية والمادية معا . وفي الحقيقة، ليست المسألة بالطبع الا مسألة محاولات تجديد للمثالية المطالبة بأن تصبح سلاحا جديداً في المعركة العقائدية المعلنة على المادية .

وليس من الممكن الزعم بأننا نتفهم هـذا التطور المعقد المتعدد الاشكال الا اذا تخيلنا نهائيا عن التأخر عنـد الابحاث الجوفاء لنظرية المعرفة البورجوازية . فالمسألة قبـل كل شيء هي معارضة المثالية بالمادية ، بطريقة جوهرية ، بابعادنا كل امكانية لسوء التفاهم . ان عبـارة انجلز التي تقول إن المادية تؤكد أولوية الوجود على الوعي، في حين ان المثالية تحدد بتأكيد العكس ، تناسبنا تماما .

لكن هـذا التعريف الاساسي يقـدم منظورين ممكنين للعقيدة المثالية . ففي المنظور الاول ، منظور المثالية الذاتية ، يتحد الوعي بجميع أشكال الوعي الفردي الذي ليس الوجود الا نتاجا له باعتباره احساساً ، وهما ، فكرة ، الخ . وهكذا يمكننا تمييز عدة اتجاهات داخل المثالية الذاتية التي يقبل بعض اتباعها بوجود موضوعي ، خارج الوعي ، لكن لا تمكن معرفته مبدئيا (كما عنـد كانت) في حين أن آخرين يعلنون انه لا وجود لكل ما يتجاوز أشكال الوعي ومحتوياته . ان هـذا الاتجاه الاخير يبلغ اصفى شكل له في مذهب وحدوية الذات .

ان المثالية الموضوعية ، فإن المفهوم الذي تحمله بالصفة النهائية للواقع الخالص ، هو أيضا قابل للتمثل من قبل الوعي ، وإن لم يكن هذا الوعي هو الوعي الانساني والفردي • انما المقصود هنا ، على العكس ، وعي موجود موضوعيا ، ليس الوعي الانساني بالنسبة له الا مشتقا بعيداً جدا ، أو انبجاسا او مرحلة • والحال انه لا يوجد لا في الطبيعة ، ولا في المجتمع ، ولا في أي مكان أصلاً ، وعي موضوعي من هذا النوع ، وعي مستقل عن الوعي الانساني • اذن فالمثالية الموضوعية خاضعة باستمرار من حيث طبيعتها بالذات لضرورة خلق أساطير ، لبيان واظهار وجود هذا الوعي الموضوعي ودوره كخالق كوني • وأهم هذه الاساطير المفاهيم المتنوعة عن الالوهية ، لكن توجد بالطبع أساطير عقائدية أخرى ناشئة عن المثالية الموضوعية كالاسطورة الافلاطونية مثلا عن عالم المثال الصافي ، الذي ليس عالمنا الا انعكاسا له ، أو الفكرة الهيغلية عن « روح العالم » التي تعاقق ، في اطار تصور لعملية تطور متعاظم ، مجموع الطبيعة والمجتمع ، والعالم المادي والروحي للانسان ، الخ •••

ان اشعاع وفعالية ودوام الانظمة الناشئة من المثالية الموضوعية ناتجة عن الرابطة الموجودة بين الاسطورة التي عليها ان تخلقها وبين المستوى العام لعلوم عصرها ووضعها • ان المثالية المادية تستطيع ، بمقدار ما تسمح الشروط التي يحددها العصر ، ان تدمج بنظامها بعض العناصر الاساسية من الفلسفة المادية (كما هو شأن نظرية المعرفة عند افلاطون والافلاطونيين المحدثين) •

وتستطيع ، من جهة اخرى ، ان تصيغ في اسطورتها عناصر منهجية جديدة ، ولّدها تقدم العلوم ، وإن تحت مظهر اسطوري أيضا • (مثلا : فكرة التطور لدى هيغل) • ولهذا تكوّن المثالية الموضوعية نفسها ، في عصر أفول المجتمع القديم ، تحت أعتد شكل

لها ، الشكل الذي أعطاها إياه افلاطون . ولهذا استطاع فكر القديس توما الاكويني ان يسيطر على قرون العصر الوسيط . ولهذا ايضاً تمكنت مثالية هيغل الموضوعية من ان تصيغ المبادىء المنهجية التقدمية ، التي نشأت عن انقلاب الثورة الاجتماعي والعلمي الكبير ، بأكبر قدر ممكن من الكمال بالنسبة للعصر .

لقد حكم تقدم العلوم في القرن التاسع عشر بالعدم على هذا المناخ الروحي اللازب لتطور المثالية الموضوعية . والمجال لا يسعنا هنا لنرسم ، ولو بشكل اجمالي ، ظروف هذه الهزيمة . سنذكر اذن فقط فكرة التطور التاريخي ، الذي فرض نفسه سواء أفي العلوم الطبيعية أم في العلوم الاخلاقية . ومن هنا بالذات ، أصبح مستحيلاً الى الابد اعتبار العالم الانساني ، ومجموع الطبيعة والمجتمع ، كنتاج لفعل خلاق وحيد : ان الوعي الانساني معطى من الآن فصاعداً بالنسبة للعلم على انه نتاج تاريخي لتطور طبيعي دام ملايين السنين ولتطور اجتماعي طويل جداً . وهكذا شن انصار المثالية الموضوعية حملة شعواء طوال قرون ضد تقدم العلوم ، بدءاً من اكتشافات كوبرنيك الى اكتشافات داروين . وبعد مدة من الزمن ، أرغموا على دمج هذه النتائج – تحت أشكال معدلة أو كاذبة أو مخففة – بنظامهم . بيد ان هذا التمثيل التدريجي يعني ان الاسطورة التي خلقتها المثالية الموضوعية تصبح مجردة أكثر فأكثر ، وفارغة من المحتوى أكثر فأكثر ، وعاجزة أكثر فأكثر عن تقديم أي تفسير مهما كان قليل المفعولية لظاهرات الحياة الواقعية . ان الاساطير الناشئة عن المثالية الموضوعية والمتكونة في مثل هذه الظروف ، باتت لا تحتوي ، ولو تحت أشكال اسطورية ، على بذور تطور علمي جديد ، لأنها محكومة ، من حيث طبيعتها بالذات ، بأن تسير في معركة مكشوفة أو مكتومة ضد فتوحات العلوم والعقيدة العملية . وهكذا يتوجب على المثالية الموضوعية ، في المناخ الاجتماعي

الخاص بالمرحلة الامبريالية ، ان تصبح عقيدة الجناح الرجعي المتطرف • وولادة اسطورة فاشية تمثل ذروة هذا التطور •

وقد حكمت أزمة المثالية الموضوعية هـذه عـلى مجموع الفكر المثالي باختيار ثنائي الحد • فمن جهة أولى ، بقيت أمامه امـكانية الانتهاء الى مذهب في وحدوية الذات غير مقيد لا يعترف بالواقعية فعلاً الا لمحتويات الوعي الفردي • ومن البديهي ان الفكر المنطقي الذي سيتبنى هـذا المذهب سيرى نفسه مرغماً على ان يشك حتى في وجود أقرانه • وبالفعـل ، من المستحيل ان يكون المرء من انصار مذهب متشدد في وحدوية الأنا • وكـما قال شوبنهاور ذات يوم ، لا يمكن للمرء ان يـكون حقـاً من انصـار وحـدوية الأنا الا في مصح للمجانين •

أما الحل الآخر فهو الاعتراف بإفلاس المثالية الفلسفية والاضطرار الى العمل على تصفيتها •

ان الشروط الخاصة ، المميزة للمرحلة الامبرياليـة ، لم تسمح لهذا التطور ان يتم • وبدلا منه نشهد اليوم محاولات لا تحصى ولا نتيجة لها ، تهـدف الى رسم « طريق ثالث » للفلسفة ، محاولات لا تستطيع ان تتحقق الا عـلى حساب خداع ديماغوجي ، أو بخديعة لاواعية لدى المفكرين المحسني النيـة • هـذا هو سر الطريق الثالث ، المفروض فيـه ألا يكون مثالياً ، ولا مادياً ، بل ان يمثل وجهة نظر أسمى ، وأحدث ، وأكثر عملية •

ان تصور « الطريق الثالث » يتضمن ـ هل يجب ان نقول ذلك ؟ ـ الاعتراف بافلاس المثاليـة • لقـد بات الانصار المحدثون « للطريق الثالث » لا يجرؤون ، بخلاف المثالية الكلاسيكية التي كان ممثلوها يفخرون باعلانهم انهم مثاليون وبشنهم معركة مكشوفة ضد المادية ، على اعلان انضوائهم الى المثالية بل انهم يذهبون الى حد التظاهر

بمحاورتها . ان هـذا الطريق لا يمكن ان يقود ، حتى لدى المفكرين الحسني النية ، الا الى خليط انتقائي وتعسفي من عناصر صادرة عن انظمة مختلفة .

لقد دفع انهيار الاسس العلمية لمثالية موضوعية اتباع «الطريق الثالث» بالضرورة نحو المثالية الذاتية . بيـد انهم ، باستثناء بعض الحالات النادرة ، لم يقبلوا بالنتائج التي تنشأ عن هـذا الموقف ، واجتهدوا دوما ، وإن ناقضوا نقطة انطلاقهم الخاصة ، في الوصول الى مذهب موضوعي معين ، مع حفاظهم عـلى المواقف النظرية للمثاليـة الذاتية . انهم لا يستطيعون اذن بالطبع ان يتملصوا من ضرورة خلق اساطير ، وهي ضرورة تنبع من البنية العامة للمثالية الموضوعية .

لكن بينما كانت هذه الاساطير ، في عصر المثالية الموضوعيـة الكلاسيكية ، تقـدم عقائد عالميـة مليئة بالعظمة ، صارت الاساطير الوليدة تحت راية « الطريق الثالث » تكتفي بإلباس مقولات المثالية الذاتية بشبه موضوعية . وهكذا يصبح محتوى الوعي لدى ماخ « عنصراً » من الواقع الموضوعي ، بفضل عملية التهريب التي توحد بالوعي صفات ومواضيع تنفصها من الواقع الموضوعي . ان النزعة الاسطورية الخاصة تقوم على تصوير هـذه العناصر وكأنها ليست محتوى الوعي ، ولا الواقـع الموجود موضوعياً ، بـل « شيء ما آخر » .

ولقـد وجد تهـدهـذه الاهواء الفلسفية التي كانت مدرسة ماخ ذروتها ، في شخص لينين خصماً مظفراً . ان نقـد لينين النظري لدقيق بشكل تنطبق معـه جميع حججه على الانظمة المشابهـة التي ولدت فيما بعـد ، أثناء تطور الامبريالية . ان أساس النظرية اللينينية يقوم عـلى ابعاد جميع الابحاث النظرية الجوفاء للعودة الى المسألة

التي يجب ان تقوم عليها كل نظرية في المعرفة ، مسألة معرفة: أولوية الوجود أم أولوية الوعي • وبدءا من هنا ، يواجه انتقائية نظرية المعرفة الحديثة، بنتائج العلوم ، وتبين هذه المواجهة بدون التباس ان اتباع «الطريق الثالث » هم في الواقع مثاليون ذاتيون • ان العقيدة الخاصة « بالطريق الثالث » هذا التجاوز المزعوم لتناحر المثالية ـ المادية ، ليست الا نسيجا من الادعاءات الجوفاء والاساطير الملفوفة • ولا يغيب عن لينين ان يقارن نظرية المعرفة في المثالية الراهنة ، المتناقضة والخادعة ، بسابقاتها الصادقات العنيدات مثل نظرية بركلي • وبديهي ان المقارنة لا تقرظ النظريات الحديثة ، ولنضف أيضا ان القبول غير المتحفظ بالاورثوذكسية البركلية الخالصة لن يحل أيضا المشكلة التي وقعت فيها مثاليات عصرنا • وبالفعل ، ان الاسقف بركلي لم يستطع ان يتملص من وحدوية الذات الخالصة التي لا يمكن الدفاع عنها ، الا بتحققه من الواقع الموضوعي للعالم الخارجي ، للعالم الانساني ، بواسطة توسط الالوهية • والحال ان هذا الحل محرم على معظم المفكرين المعاصرين • فمن نيتشه الى سارتر ، وصناع الاساطير الاكثر جرأة يعلنون انهم ملحدون •

من الخطأ أن نظن أن نقد لينين موجه الى مذهب ماخ لا غير وان التطور اللاحق للفلسفة يفلت منه • ان الاتجاه السائد للفلسفة في المرحلة الامبريالية يظل بدون تغير : انه البحث عن « الطريق الثالث » ولا شيء يثبت ذلك كمثال الوجودية الناتجة عن فينومينولوجيا هوسرل • فهنا أيضا ، تزعم الفلسفة انها تعانق الواقع الموضوعي ، باعتمادها على مقولات الوعي الخالص • ان فينومينولوجيا هوسرل والانطولوجيا التي نشأت عنها تعملان عن طريق دراسة محتويات الوعي وحالاته وافعاله • والوهم انما يكمن على وجه التحديد في الاعتقاد بأنه يكفي المفكر ان يدير ظهره للمناهج البسيكولوجية الخالصة ليخرج

من مجال الوعي • والحال ان الفينومينولوجيا التي لا تعتبر حالات الوعي ومحتوياته انعكاسا للواقع الموضوعي ، لا تستطيع ان تفعل شيئا آخر سوى خلق اسطورة • ان النواة المركزية لهذه الاسطورة يقدمها الوجود المزعوم المستقل لبعض مقولات الوعي ، المعطاة على انها موجودة خارج كل وعي •

كان هوسرل ، في بداية تطوره ، لا يزال قريبا من مدرسة ماخ • ويقول رافضا كل نظرية في المعرفة : « إن مسألة وجود وطبيعة الواقع الموضوعي مسألة ميتافيزيقية » • بيد ان ادعاء الموضوعية لا يتأخر عن ان يتغلب لدى هوسرل ولدى تلامذته ، وهكذا تطورت الانطولوجيا ، أي أحدث بحث عن « الطريق الثالث » •

ان الانطولوجيا ، كفينومينولوجيا هوسرل ، تدرس كيانات تخص الوعي لا غير ، لكن لتعلن بأسلوب دوغمائي تماما ودون تقديم أي دليل ، أن « الاشياء » وقد كشفت على هذا النحو واقعية موضوعيا، إن لم نقل انها تشكل أساس الواقع الموضوعي بالذات •

وهكذا تستخدم الانطولوجيا الحديثة ، دون ان تعترف بذلك ، مكتسبات المادية ، لأن الارتباطات الموضوعية ، بمقدار ما تطرحها ، لا يمكن ان تكون شيئا آخر سوى انعكاسات الواقع الموضوعي في الوعي • لكنها بعملها هذا عاجزة كل العجز عن ان تثبت ما لها من الشجاعة على اعلانه ماهية كل وجود ، بسبب اعتمادها على التوسط •

هذا اذن لا يعني في أحسن الحالات الا إلباس بعض أشكال الفكر الدارجة قناع الواقع • وهكذا فان هيدجر مثلا ، في بحثه عن المقولات الاساسية للوجود الاجتماعي ، ليس عاجزاً فقط عن تقديم تعريفها العلمي ، بل انه لا يكف عن تزييفها ، حسب متطلبات التشاؤم الحديث •

لذا نشهد في معسكر الوجودية نفس المعارك الباطنة التي

لاحظها لينين لدى تلامذة ماخ : فكل واحد منهم يعتقد أنه اكتشف « الطريق الثالث » الحقيقي ، في حين أن زملاءه ومنافسيه لا يغيب عنهم أبداً ان يبينوا انه انما يخدم من جديد بكل بساطة مذهب وحدوية الذات القديم ، وقد أليه ثوبا من المصطلحات الجديدة . وهذا هو بالضبط اللوم الذي يوجهه جان بول سارتر الى هوسرل وهيدجر .

ان للينين الفضل في انه حلل « الطريق الثالث » منذ بداية تطوره لقد كشف آلية الاسطورة التي تتكون تحت هذا الشعار ، وأثبت ان المثالية الموضوعية قد أصبحت غير قابلة للدفاع عنها ، وانها تغوص في وحدوية الذات . لقد ألقى ضوءاً جديدا على التعدل العميق في العلاقات بين العلوم والفلسفة ، مع الملاحظة بأنه اذا كانت الفلسفة القديمة تدعم تقدم العلوم ، فان الفلسفة الحديثة تلعب دور عرقلة له لأنها تجسد الميول الرجعية كافة .

ويقدم لينين في مجال المعرفة العلمية قبل كل شيء تعريفا واضحا للعلاقات التي تربط بين الفلسفة والعلوم . والهدف الاول للينين هو أن يستخلص بدون أي التباس ممكن أساس نظرية المادية الفلسفية في المعرفة . ويجب ان نفرق بوضوح كبير التعريف النظري لمفهوم المادة عن التعاريف العينية التي تقدمها العلوم الطبيعية أثناء كل مرحلة من تطورها . ويكتب لينين : « ان الصفة الوحيدة للمادة ، التي تقوم عليها المادية الفلسفية ، انما هي الواقع الموضوعي ، الموجود خارج وعينا » .

ان هذا التحديد الدقيق لا يعني ان الفلسفة تنظر بلامبالاة الى نتائج العلوم . انما العكس هو الصحيح . ان لينين ينوه عدة مرات ، كما فعل ذلك انجلز قبله ، بأن من الواجب على الفلسفة

المادية ان تتمثل كل تقدم جديد للعلوم الطبيعية وان تستفيد من كل اكتشاف جديد ، لتحصل على معرفة أكثر عينية وأكثر دقة عن بنية المادة .

يمكن اذن ان نصف العلاقات بين الفلسفة والعلوم بالشكل التالي : ان الفلسفة ، حتى في المسائل الفلسفية نوعياً ، هي في مدرسة العلوم ، مع الاحتفاظ باستقلالها الشامل في المسائل الجوهرية لنظرية المعرفة ، لتستطيع ، بفضل هذا الاستقلال ، ان تستعيد وظيفتها كدليل للعلوم الطبيعية ، في كل مرة يجازف فيها العلماء بالضياع ، سواء بتأثير وسطهم البورجوازي ، أم لنقص ثقافتهم الفلسفية .

ومن الضروري في أيامنا هذه ، أكثر من أي وقت مضى ، ان ننوه بأهمية رسالة الفلسفة هذه . وبالفعل ، كثيراً ما يحدث ان يسقط العلماء ــ وجميعهم ماديون في المخبر ، حتى ولو لم يعترفوا بذلك ــ في العقيدة الرجعية ، عند رسمهم لأبسط محاولة نظرية أو منهجية . ألم يبين لينين ان ماخ نفسه كان مرغماً ، في تطبيقه العلمي ، أن يكون مادياً ، كما اعترف بذلك بنفسه ؟ ...

وانما هنا تتدخل مادية لينين المناضلة في نقاش الفلسفة الكبير . وعلى عكس الموضوعية الاستاذية الكاذبة ــ التي لاتفعل شيئاً سوى إخفاء التعرض الفلسفي والاجتماعي الواعي أو غير الواعي ــ نجد لدى لينين رأياً واضحاً وواعياً في جميع المسائل العقائدية . وهذه هي بالاصل ، كما يقول لينين ، الميزة العامة للفلسفة المادية . وهذا الانتصار لرأي معين هو الذي يأخذ شكلاً عينياً في نضال لينين ضد المثالية الجديدة .

أما عن النقد الفلسفي ، فان لينين يقوم بتمييز واضح جداً بين

النقد الصادر عن اليمين والنقد الذي يدعمه اليسار . وهكذا مثلاً تعرض التردد الكانتي بين المادية والمثالية ، الذي يتجلى على أوضح شكل في فكرة « الشيء في ذاته » الى انتقادات صادرة عن اليسار (فيورباخ وتشرنيشفسكي) تأخذ عليه انه يتخلى عن المادية المجردة ليقع من جديد في اللاأدرية المثالية ، في حين ان الانتقادات الصادرة عن اليمين (بدءاً من فخته الى مدرسة ماخ) ترى ان كانت بتسليمه بالوجود الموضوعي « للشيء في ذاته » قد كف عن ان يكون مثالياً منطقياً .

على هذا النحو تتشكل ، في الصداع العقائدي ، تحالفات موضوعية حول بعض المسائل ، وهي تحالفات يجب الا تجعلنا ننسى عن الخلافات التي تفرق « الحلفاء » عن بعضهم بعضاً . ان لينين ينتقد ، بطريقة قاطعة ، مثالية هيغل ، دون ان يمنعه ذلك من تأييد نقده الجدلي للفكرة الكانتية عن « الشيء في ذاته » . وقد انتقد لينين أيضاً ـ وسنرى بأي حزم ـ نقائص المادية القديمة ، ومع ذلك فقد عرف كيف يكتشف حلفاء ضد « الطريق الثالث » الذي قال به ماخ في شخص فيورباخ ، بله هيكيل ، بل وحتى في التطبيق العلمي للعلماء الذين جذبتهم الكانتية . وبالاصل ، ان لينين يعلق ، كما قلنا ذلك ، أهمية كبيرة على الانتقادات التي يتبادلها المفكرون المثاليون ، والتي تشكل ، في رأيه ، جزءاً هاماً من عملية التدمير الذاتي للمثالية .

لهذه الاساليب كلها ، يصبح تاريخ الفلسفة ، تحت ريشة لينين ، حياً ، محركاً ، بل دراماتيكيا . ان اسلوب النقد اللينيني حاد عصبي ، واتجاهه النقدي يلتقط كل ميل تقدمي ، ولو كان مشوشاً بالتناقضات . إن ما يأخذه لينين على مفكري عصره الماركسيين ، هو الطابع السلبي الخالص لنقدهم الذي لا يجده مستوعباً ولا مقنعاً

بما فيه الكفاية • ويكتب : « اننا بالاحرى من وجهة نظر المادية العامية لا من وجهة نظر المادية الجدلية ، ينتقد بليخانوف الكانتية ـ واللاأدرية بشكل عام ـ بمقدار ما يقتصر على دحض محاكماتها العقلية بشكل سطحي ، دون ان يصلحها (كما صلح هيغل كانت) بتعميقها وتعميمها وتوسيعها ، ليكشف عن ارتباطات وتدخلات جميع المقولات » • وكما هو الحال لدى جميع المفكرين الكلاسيكيين الكبار ، لا نجد لدى لينين فصلاً حاداً بين الفلسفة النظرية ونقد الفلسفة وتاريخها • ولذا يحكم لينين بقسوة شديدة على التطور الاكاديمي ، وفي الوقت نفسه ، على التصور « المغرض » لتاريخ الفلسفة •

٢

المادية والجدل

كان متوجبا علينا ان نطرح جميع هـذه المسائل لنصل الى مشكلة الجـدل • لقـد رأينا بأي حزم نوه لينين بأهمية المادية • بيد ان من الخطأ ان نستنتج من ذلك انه يهمل الجدل • بل على العكس : انه أول مفكر ثوري منـذ ماركس وانجلز عرف كيف يعطي انطلاقة جديدة لدراسة الجـدل • ان مشكلة الاولوية العرفانية[1] للمـادة تتمثل عنـده تحت مظهر جديد • وبالفعل ، ان المـادية تحتل مكانة رئيسية في التطور الراهن للفكر ، لأن المنهج الجدلي لا يمكن بعـد الآن فصاعدا ان يؤكد نفسه الا على أساس العقيـدة المادية • وبالفعل ، ان أزمة المثالية تستبعد نهائيا امكانية ظهور بروكلوس[2] أو نيقولا دي كوزا[3] ، أو فيكو[4] ، أو هيغل جديد في عصرنا هذا •

لكن الحياة لا تتوقف • ان العلوم الطبيعيـة تتـابع تطورها ، والمشاكل الاجتماعيـة محملة من الآن فصاعداً بقوة يتعلق بهـا مستقبل الانسانية • ان هـذه العمليات تتابع جريانها سواء أكان مفكرو عصرنا

---

(١) العرفانية صفة نظرية المعرفة •

(٢) بروكلوس : فيلسوف افلاطوني محدث (٤١٠ – ٤٨٥) •

(٣) نيقولا دي كوزا : كاردينال الماني (١٤٠١ – ١٤٦٤) •

(٤) جيوفاني فيكو : فيلسوف ايطالي (١٦٦٨ – ١٧٤٤) • « المترجم »

من اتباع المنهج الجدلي أم لم يكونوا . ان الحياة نفسها ، وتطور المجتمع ، وتطور الطبيعة لهي ذات صفة جدلية ، وكلما تغلغلت معرفتنا فيها ، وكلما تقدم تطورنا الموضوعي ، اتضحت لنا هذه الصفة أكثر . وهكذا ينتهي الامر بالعلم ، وبالفلسفة قبل كل شيء ، الى ان يجدا نفسيهما ازاء مشكلات لا يستطيعان التملص منها ، والى ان يتخذا طابعاً جدلياً متعاظماً . بيد ان العلم ، والفلسفة بالدرجة الاولى ، عاجزان عن تقديم أجوبة على هذه المسائل الجدلية تكون هي الاخرى جدلية . ان مشكلة الانسان الاصيلة ، والحاسمة غالباً ، تلقى حلاً كاذباً ، مشوهاً ، خادعاً . ان المسألة الواقعية التي سيتضمن الجواب عليها امكانيات عظيمة للتقدم ، تصبح على هذا النحو سلاحاً في خدمة الرجعية .

لقد أدرك لينين بشكل عبقري هذا الشرط الاساسي للفلسفة الحديثة . ولقد وسع مجال اكتشافه ، مع ابتعاده عن الاكتفاء بملاحظة هذا التطور ، البديهي بالنسبة له ، في ميدان العلوم الاخلاقية التي أصبحت رجعية ، بتطبيقه هذا الاكتشاف على أزمة الفلسفة المثالية بل وعلى أزمة الفيزياء الحديثة ، متنبئاً على هذا النحو بالخطوط الكبرى لكل تطور لاحق للعلوم الطبيعية الحديثة .

ان الانقلاب الكبير في الفيزياء الحديثة ، هذا الانقلاب الذي لا تتجلى نتيجته العينية بالنسبة لنا الا منذ بعض الزمن ، يعود تاريخه ، كما هو معروف ، الى السنين العشر الاولى من قرننا . ولقد بكر لينين في الاعتراف بأهمية هذا الانقلاب من وجهة نظر الفلسفة ، مما سمح له بأن يقدم مباشرة الجواب الجدلي على المشكلة الجدلية أيضاً التي طرحها موضوعياً انقلاب العلوم الطبيعية هذا . وقد تجلى هذا الانقلاب قبل كل شيء في الانهيار « المفاجيء » للمفاهيم التي كانت تعتبر غير قابلة للزعزعة منذ عشرات

السنين بل منذ قرون ، عن بنى المادة وصفاتها . ان الثنائية الكلاسيكية بين المادة والطاقة ، بين المادة والحركة قد ترنحت « على حين غرة » . وقامت حاجة الى مفاهيم فيزيائية جديدة في الوقت نفسه ، كان الدافع اليها الرغبة في اعطاء الظاهرات التي اكتشفت تعبيراً مطابقاً على صعيد الفكر . والحال ان الغالبية العظمى من الفيزيائيين الفلاسفة كمفكرين متخصصين في تفسير تطور العلوم الطبيعية ، كانت تتراجع من غير انتظام أمام هذه المسائل ، التي لا يمكن حلها بدون اللجوء الى المنهج الجدلي . ولقد شد هذا الهرب الجبان الى المثالية الرجعية معه بعض الفيزيائيين الذين ظلوا مع ذلك ماديين في أبحاثهم العلمية .

كانت أزمة علوم الطبيعة تتمثل من جهة في مظهر أزمة في المفاهيم القائمة ، ومن جهة أخرى — على الاخص في ميدان البحث النظري — كأزمة في المادية . كان تحول الفيزياء يعني ، بالنسبة للبعض ، اختفاء المادة ، وبالتالي انهار العقيدة المادية . ونحن نعرف ان أزمة الفلسفة هذه قد خلفت آثارها السلبية في الاوساط الماركسية : ففي كل مكان تقريباً ، في الاممية الثانية ، كانت المادية تتقهقر ، بينما كانت التحريفية الفلسفية والكانتية ومذهب ماخ تستعيد اتباعها .

وفي أثناء هذه الازمة عرف لينين كيف يثبت خصب العقيدة المادية وفعاليتها . كان لينين يرى بوضوح كبير ان انقلاب الفيزياء لا يمس بشيء الاسس الفلسفية للمادية ، فحين تعطي الفيزياء تعريفاً جديداً كل الجدة لبنية المادة ، فمن البديهي ان على الفلسفة المادية ان تستفيد من ذلك . لكن مهما كانت اكتشافات الفيزياء ، ومهما كان المحتوى العيني للقوانين والفرضيات التي تقيمها ، فان المسألة الجوهرية الوحيدة في نظرية المعرفة تظل بدون تغيير . واليكم ما يقوله لينين في هذا الموضوع : « ان وجهة النظر الوحيدة الصحيحة ، وجهة

نظر المادية الجدلية ، يجب ان تصاغ على النحو التالي : هل توجد الالكترونات والاثير وكل الباقي أو لا توجد خارج الوعي الانساني، باعتبارها واقعاً موضوعياً ؟ انما على هذا السؤال يجب ان يجيب العلماء دون تردد وهم يجيبون دوماً بالايجاب ، كما انهم يقبلون بوجود الطبيعة وجوداً سابقاً لولادة الانسان والمادة العضوية ، وهكذا تقال الكلمة الفصل في المسألة لمصلحة المادية ، لأن مفهوم المادة ، كما سبق لنا وقلنا ذلك ، لا يعني مطلقاً من وجهة نظر نظرية المعرفة شيئاً آخر سوى الواقع الموضوعي الموجود وجوداً مستقلاً عن الوعي الانساني والمنعكس فيه » .

بيد أن هذا الجواب الصحيح والحاسم لا يشكل بالنسبة للينين الا نقطة انطلاق ، انه يحلل ، عند تفسيره الازمة ، المثالية الرجعية التي تولدها ويبين بشكل غير قابل للدحض ان الفرضيات الجديدة التي ستبنى على الظاهرات الجديدة لا تمس بشيء أسس نظرية المعرفة المادية ، وهو ينوه أيضاً بأن أزمة الفيزياء هي في الوقت نفسه أزمة المادية الميكانيكية القديمة ، انها ليست المادة التي تختفي ، انها ليست الصفة العرفانية للمادة التي تترنح ، بل انه المنهج النظري للمادية الميكانيكية الذي ينهار ، بسبب عجزه عن التقاط الظاهرات الجديدة بشكل مناسب . ان أسباب افلاسه هي قبل كل شيء ، تصلب مقولاته الدوغمائي ، وهيمنة المذهب الميكانيكي ، وعدم فهم نسبية نظريات العلم ، وأخيراً فقدان المنهج الجدلي . ويقول لنا لينين إنه كان « على الفيزياء الحديثة ان تتعلق بالمثالية ، قبل كل شيء ، لأن الفيزيائيين كانوا يجهلون كل شيء عن الجدل » . كانوا يحاربون المادية الميتافيزيقية (بالمعنى الانجليزي للفظة ، لا بمعاني الوضعيين ، أي هيوم) ، وبنضالهم ضد طابعها الوحيد الجانب والميكانيكي انتهوا الى رفض النظرية المادية بأسرها . وقد قادهم

تعي سكون بنية المادة وصفاتها المعروفة حتى ذلك الحين الى نفي المادة نفسها ، وبتعبير آخر ، الى نفي الواقع الموضوعي للعالم الفيزيائي .
لقد قادهم نفي الصفة المطلقة لأهم القوانين الجوهرية الى الشك في وجود كل قانون موضوعي في الطبيعة والى الاعلان بأن القوانين الطبيعية كانت فقط « اصطلاحات » ، و « ضرورات منطقية » ، الخ • وبتسليمهم بالصفة التقريبية والنسبية للمعرفة ، اقتادوا الى نفي الموضوع الموجود وجودا مستقلاً عن المعرفة ، الموضوع الذي تعكسه هذه المعرفة بطريقة تقريبية وصحيحة نسبيا ، الخ ، الخ » •

نحن نرى اذن ان لينين انما يقف في وجه المادية القديمة ليدافع عن المادية على وجه التحديد ، وانه الدفاع عن المادية الذي جعله يشدد اللهجة على مشكلات الجدل • ان لينين يواجه هذه المشكلات بجرأة ، بطرحه مسألة نسبية المعرفة • ان المنهج الجدلي يصيغ هذه المسألة على النحو التالي : كيف يمكن لنسبية المعرفة ـ في القوانين ، والنظريات ، الخ ـ ان تشكل عنصرا ضروريا ، حتميا ، للمطلق ؟ كيف يمكن لنظرية المعرفة ألا تعبر عن موضوعية القوانين والنظريات ، وكذلك موضوعية معرفة العالم الخارجي وقابليته لأن يتفهم ؟

ان الجدل وحده يستطيع ان يقدم لنا الجواب على هذا السؤال • ان الحقيقة لا تستطيع ان تكون ، بالنسبة لكل الفكر الميكانيكي او الميتافيزيقي او الغائص في المنطق الشكلي ، الا مطلقة أو نسبية • ولا وجود لانتقال : يجب الاختيار بين الاثنين • والمادية غير الجدلية لا تفلت هي الاخرى من هذا الاختيار ذي الحدين • والحال ان الامر قد انتهى بالنسبية ، ومعها اللاأدرية ، بالضرورة ، الى ان تفرض نفسها على الفكر الحديث المضاد للجدل ، ما دام تطور العلوم وتطور الحياة نفسها يفرضان علينا في كل لحظة أدلة جديدة على نسبية الظاهرات ، وكذلك نسبية معرفتنا عنها •

ان السؤال الذي يطرحه لينين أمام أزمة الفيزياء الحديثة وافلاس المادية اللاجدلية ، له اذن معنى أعمق وأعم من المناسبة التي كانت ذريعة له • ان لينين ، عند تفسيره أزمة الفيزياء الحديثة ، لايكتفي بمحاكمة المادية اللاجدلية ، لكنه ينوه بأن المثالية الراهنة عاجزة عن تمثل الحقائق الجديدة التي أبرزها التنور تطور العلم • ان شكل افلاسها هو وحده الخاص ، لأنه يؤدي الى عقيدة نسبية النزعة ، سوف تؤكد نفسها بالاصل طوال تطور الفكر الحديث • ويكفي ان نذكر ، على سبيل المثال ، دور الاحتمال في الوجودية الفرنسية •

كان هيغل قد قدم ، على السؤال الذي طرحه لينين على هذا الشكل ، جوابا جدليا ، معلنا ان النسبي مركبة ، لكن مركبة فقط للجدل • اذن فنحن لا ننتهي ، من حيث المجموع ، الى نفي الحقيقة الموضوعية ، انما التعريف التاريخي والعرفاني لتقريب الحقيقة• واليكم كيف يعرض لينين هذا المبدأ : « إن المادية الحديثة ، أي الماركسية ، تعتبر ان حدود تقريب الحقيقة الموضوعية هي وحدها معينة تاريخيا ، في حين ان وجود هذه الحقيقة نفسها مطلق ، كما هو شأن تقدمنا نحوها ••• إن ما هو محدد تاريخيا انما هو تاريخ وظروف وصول معرفتنا الى ماهية الاشياء ••• لكن لما كان كل اكتشاف من هذا النوع تقدما « للمعرفة الموضوعية اطلاقا » ، فهو في الوقت نفسه مطلق • ومجمل القول ، ان كل عقيدة لهي محددة تاريخيا ، لكنه لمطلق ان تتجاوب مع كل عقيدة علمية حقيقة موضوعية ، أي عنصر من الطبيعة المطلقة • قد يعترض علي بدون ريب أن هذا التمييز بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة شديد الابهام • وسأجيب على هذا الاعتراض بأن تمييزي مبهم بما فيه الكفاية ليمنع تحول العلم الى عقيدة جامدة ، أي الى شيء ميت ، صلب ، متحجر ، لكنه في الوقت نفسه واضح بما فيه الكفاية ليرسم ، بوضوح

وحتمية ، الحدود الايمانية[1] واللاأدرية من جهة اولى ، والمثالية الفلسفية وسفسطائيات تلامذة كانت وهيوم من الجهة الاخرى .

ان المادية الجدلية وحدها تستطيع ان تنتهي الى ذلك المفهوم ، المرن والصلب في آن واحد ، عن النسبية باعتبارها لحظة من المطلق . لقد كان ايمان هيغل بفكرة « روح العالم » يسمح له بأن يقتنع اقتناعاً عميقاً جداً بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي وقابليته للفهم ، الى حد استطاع معه ان يفهم النسبية على انها لحظة ، دون ان يسقط في الوقت نفسه في المذهب النسبي . ان هذا الاعتراف بالطبيعة الجدلية للواقع يلامس عنده ، أكثر من مرة ، حدود الجدل المادي . أما المثالية الراهنة فهي ، على العكس ، حين تحاول ان تتجاوز اللاأدرية الخالصة ووحدوية الذات ، لا تستطيع الا ان تتيه في أساطير لا أساس لها،ديماغوجية غالباً ، أو أن ترسم أفكاراً ، ومثلاً ، وتجارب معاشة ، لا تخص أحداً ، يفترض فيها انها « عناصر مشتركة » بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي . اذن فالخيار ، بالنسبة للفلسفة الحديثة ، محدود بين اسطورة مكشوفة واسطورة تسعى الى التستر . لكن هذه الفلسفة تظل مضادة للعلم ومضادة للتقدم ، لأن مركباتها لا تقوم الا على عنصر وحيد .

ان الفكر الذي يبني نفسه على مثل هذه الاسس لا يستطيع ان يكون جدلياً . لقد كان فكر هيغل جدلياً ، رغم انه مثالي ، لمجرد ان فكرته عن « روح العالم » تعانق ، وإن تحت مظهر اسطوري ، مجموع الطبيعة ، والمجتمع ، وتاريخ هذا المجتمع . علاوة على هذا، لم يكن التصور الهيغلي نظرة دوغمائية وصلبة ، بل كان التصور المتحرك لعملية الحياة الكونية ، المتجددة بلا انقطاع بالموت .

---

(1) الايمانية : مذهب يضع معرفة الحقيقة في الايمان . « المترجم »

ان مثل هذا التصور مستحيل بالنسبة « للطريق الثالث » للمثالية الحديثة • وليس من قبيل الصدفة ان يسجل تطور عام ١٨٤٨ ذروة أزمة الفلسفة الهيغلية ، التي كان لا بد ان تخلفها مشتقات متنوعة من المادية الميكانيكية والمثالية الذاتية ، عظيمة الاختلاف فيما بينها ، لكنها في الوقت نفسه مضادة للجدل بأسرها • وليس من قبيل الصدفة أن يشهد ذلك العصر أيضا ذروة تأثير شوبنهاور الذي كان يصف الجدل بأنه « هذيان » • وأخيرا ، ليس من قبيل الصدفة ان يصبح كيركغارد ، وهو أعند خصم للجدل الهيغلي ، المفكر الشائعة موضته في السنوات التي سبقت صعود الفاشية •

ان هذه النظرات القليلة تكفي بلا ريب لتشير الى مدى اتساع الهوة بين المادية الجدلية وجميع تيارات الفكر الاخرى في مرحلة الامبريالية • وانما وعي هذا التناقض الذي يمكن التوفيق بينه هو الذي يفسر على وجه التحديد القوة الحاسمة للمناقشة في كتابات لينين الفلسفية • كان لينين يرى بتوقد بصيرة منذ البداية ما يتهيأ • كان يعرف ان جميع هذه النظريات المميزة ، المكتوبة بلغة تستعصي على سواد الناس ، ستخلق أسلحة فلسفية ، وسياسية ، واجتماعية ، للرجعية العالمية •

لقد عرف لينين ، وهو المفكر الجدلي الكبير ، كيف يلتقط الجانب الايجابي من مجموع هذه الوقائع السلبية • ان النفي ، كما تعلمنا قوانين الجدل ، لهو القوة الدافعة للتطور • وبديهي اننا لا نتكلم عن النظريات الرجعية والاساطير ، بل عن الظاهرات نفسها ، التي تكوّن هذه النظريات الفكرية • ان النفي الخصب ، القوة المحركة للتقدم ، يكمن دوما في الاسئلة لا في الاجوبة • والحال ان القضية هنا ، في الحالة التي تشغلنا ، هي أزمة الفيزياء وانهيار المفهوم القديم عن المادة • كان لينين يحاور المفسرين المثاليين لهذه

الظاهرة ، ويدرس باهتمام وتفهم الظاهرة نفسها ، كما كانت تتجلى في أزمة العلوم الطبيعية • وهكذا كان عليه ان يفهم ان انهيار تصورات المادية الميكانيكية انما يدل على ميعاد ولادة التصور الجديد للمادية الجدلية • ولقد كتب : « ان الفيزياء الحديثة تضع • انها في سبيلها الى ولادة المادية الجدلية » • ولقد ذكرنا آنفا النقد اللينيني لنظرات بليخانوف عن تاريخ الفلسفة • اما هنا ، فان لينين لم يكتف بالنقد ، بل إنه يعارض ، بعمله التطبيقي الخاص ، الصورة المشوهة والغليظة التي تعطيها المادية الميكانيكية عن التقدم العقائدي للانسانية بمفهومه الماركسي الحق •

٣

الدلالة الجدلية للتقريب
في نظرية المعرفة

يرى لينين ان نقطة الضعف الاساسية في المادية الميكانيكية تكمن في عجزها عن تطبيق الجدل على عملية المعرفة . فماذا يعني هذا المأخذ على الصعيد الفلسفي ؟

ان المادية الميكانيكية تقدم للمعرفة الإسقاط المباشر لعالم مستقر ساكن ، تقدم انعكاسا خاما ، كما ينتج عن تجربتنا اليومية. وهذه التجربة هي ، بالطبع ، ظاهرة جوهرية ، تشكل حتماً نقطة انطلاق كل تفكير ، لأن المعرفة الوحيدة التي لنا عن العالم تأتينا عن طريق ترجمان اعضائنا . ومن المستحيل نقض هذه الحقيقة، دون السقوط في لاأدرية كاملة .

لكن العالم الخارجي يتجاوز ما هو معطى مباشرة بالنسبة لإدراك أعضائنا . ان العالم الخارجي هو في الوقت نفسه حركة وتغير، وهو يحتوي أيضا على اتجاه التغير وقوانينه ، وكذلك على العناصر الثابتة ، التي ربما كانت تفلت من ادراكنا المباشر ، لكنها مع ذلك تؤلف الظاهرات التي ندركها . ولقد كان هذا ، بالنسبة للمادية السابقة للماركسية ، برهانا ذا حدين ، ولقد اكتشف ماركس

الشاب هـذا البرهان ذا الحدين عنـد ديموقريتس[1] في التناقض الكامن بين الادراك المباشر ومفهوم الذرة .

إن الفيلسوف الحديث يواجـه مشتقات عديدة معاصرة من هذه المشكلة نفسها . ولقد بين لينين بوضوح الصلة الضرورية بين الادراك والواقع الموضوعي . ألم تكن الاحساسية[2] ، بالنسبة له عنصراً بناء من الموقف المادي ؟ — لكنه يعترف من جهة اخرى بأنه مجرد عنصر ، هو بحاجة الى أن يتسجل في الكلية الجـدلية ليصبح ضمانة معرفة الواقع الموضوعي . ان الاحساسية لا تستطيع ، اذا اتكفأت علـى نفسها ، أن تقدم هذه الضمانة ، ويشير لينين عن حق الى ان إحساسية لوك كانت نقطة الانطلاق المشتركة بين مادية ديدورو ومذهب بيركلي في وحدوية الذات . وليس من قبيل الصدفة على كـل حال ان يكون شفتسبوري أو ديدورو ، وكلاهما ماديان ، يحتـلان مكانة مجاورة للافلاطونية في سعيهما الى صياغة قوانين الوجود .

ان مشكلة العلاقات التي تربط بين الظاهرة والوجود ، بـين الوجود والقانون ، الخ ، إن مشكلة تجانسها أو وحدتها الجـدلية تصبح ، اذن أساسية في تطور الفكر الحديث . وهنا أيضاً انما كـان هيغل ، ابو الجـدل الحديث ، هو الذي تمم الخطوة الحاسمة ، هذه الخطوة التي بين لينين أهميتها المنهجية في « ملاحظاته الهامشية عن منطق هيغل » . ان التفكير ، بتجاوزه الوجود المباشـر ، يوهم بأن هـذا التجاوز إن هو الا نتيجة المعرفة وخارج عن الواقع الموضوعي . وفي الحقيقة ، ان الوجود نفسه هو الذي يقوم بهـذا التجاوز ، كما يبين

---

(١) فيلسوف يوناني كـان يقول ان الـكائن مكون من مجموعـة لامتناهيـة مـن الذرات . وكان يعظ بأخلاق السعادة عن طريق الاعتدال في الرغبات . وقـد عاش في القرن الخامس قبل الميلاد . « المترجم »

(٢) الاحساسية : مذهب فلسفي يقول بان الافكار تصدر من الاحساسات « المترجم »

ذلك اكتشاف هيغل وتفسيرات لينين المادية . والحال انه اذا كانت المعرفة ، بانتقالها من الظاهرة الى الماهية ، انما تتبع حركة الوجود نفسه ، أي انه اذا كان كل ما اصطلح على تسميته « بالتجريد » و « القانون الطبيعي » الخ انما هو شكل جديد ، وإن كان مستعصيا على الادراك المباشر ، من الموجود ذاته ، واخيرا اذا كان انتقال المعرفة هذا لا يشكل نشاطا مستقلا ، قائما في ذاته ، بل مجرد انعكاس معقد وغير مباشر لحركة الكينونة وتغيرها في الوعي الانساني ، فإن نظرية المعرفة المادية التي تقول إن الوعي الانساني يعكس الواقع الموضوعي الموجود وجودا مستقلا عن وعيه ، تتمثل لنا عندئذ تحت مظهر جديد كل الجدة . فلما كان الواقع الموضوعي هو نفسه عملية مؤلفة من حركة الظاهرات التي تتطور لتصبح نقيض ذاتها ، فان التفكير لا يستطيع ان يزعم انه يعيد انتاج هذا الواقع بشكل مطابق الا بشرط ان يكون نفسه جدليا .

ان هذا التصور يلغي دفعة واحدة الاسئلة التي بدت غير قابلة للحل على يد نظرية المعرفة المثالية . إن المعارضة الصلبة بين الظاهرة والماهية ، بين المباشر والموجود لذاته (الشيء في ذاته) لم تعد موجودة. ان الماهية واقعية موضوعيا وهي من وجهة نظر نظرية المعرفة لها « نفس ماهية » المباشر : ان هذا الاكتشاف يلغي الخطأ الذي كان يخفض الظاهرة الى مستوى الظاهر الكاذب . ان التفسير العام والمجرد لمفهوم الموضوعية يربط الوجود بالظاهرة المباشرة كما يربطه بالماهية . ويتجلى الفرق الذي يفصل بينهما — من خلال تتابع الانتقالات المتصل — في تعدد درجات الوجود واقرار هذا التدرج في الكينونة (الكينونة ، الوجود ، الماهية ، الواقع ، الموضوع) يمثل أهم اكتشافات المنطق الهيغلي . لكن يجب ان نذكر انه ليس تسلسلا باردا وصلبا ، كتسلسل الافلاطونيين المحدثين ، بل ان هذا التدرج هو

وحدة جدلية ، مناقضة لنسبية الكينونة واللاكينونة . ان الماهية تتمتع بوجود أعمق من الظاهرة المباشرة التي ليست الا أحد عناصرها المكونة ، في حين ان الماهية هي على وجه التحديد تركيب هذه العناصر ووحدتها . وينتج عن ذلك بالضرورة انه يجب ألا تنظر اليهما مطلقا وكأنهما منفصلتان الواحدة عن الاخرى . ان معرفة الارتباط المتبادل بين الظاهرات الموضوعية والمباشرة تفتح الطريق نحو معرفة الوجود لذاته : وكما فعل ماركس وانجلز ، يتبنى لينين أيضا نقد هيغل لكانت .

بيد ان النظريات السابقة لا تستطيع ان تزعم انها تستوفي البحث في مشكلة العلاقات الجدلية بين المطلق والنسبي . ان معرفة الماهية لا تصبح حقا مطابقة الا اذا توصل التفكير الى استخلاص القوانين الملازمة لها . وهكذا يبلغ البحث العلمي المجرد أسمى شكل يستطيع ان يطمح الى بلوغه . ان لينين ، شأنه شأن ماركس وانجلز ، لا يكف عن الالحاح على أهمية هذه النظرة ، وعلى الاخص في مجادلاته ضد التجريبية العامية ، التي تتيه في تعداد الظاهرات المباشرة ووصفها وترتيبها الميكانيكي . ولقد كان انجلز على حق عندما كتب ضد هذه التجريبية : « ان القانون العام لتحول الطاقة الحركية هو أكثر عينية من مختلف أمثلته « العينية » وينقلب لينين ، هو الآخر ، بحزم على هذا التصور ، الذي هو تصور كانت ، على سبيل المثال ، والذي يقول إن الماهية التي يلتقطها التفكير لا تستطيع ان تطمح الى الحقيقة الموضوعية ، لأن المادة الزمنية والمكانية التي تقدمها الحواس غائبة عنها . ويكتب لينين : « ان القيمة لهي مقولة لا وجود فيها للمادة التي تقدمها الحواس ، ومع ذلك فانها اكثر صحة من قانون العرض والطلب » . وينضم لينين كليا الى موقف هيغل تجاه كانت ، فيما يتعلق بالتمييز بين الظاهرة والموجود لذاته . وهو يتبنى الاقتراح

العام للجدل الهيغلي الذي يقول ان عالم الموجود لذاته وعالم الظاهرات يشكلان عالماً واحداً ، مع انهما متناقضان ، مما يعني ان عالم الظاهرات المباشرة وعالم الموجود في ذاته على حد سواء ، لا يشكلان بالنسبة للمعرفة الا اوقاتاً ، تدرجات ، انتقالات . ومع ذلك فإنه يأخذ على هيغل ، رغم تأييده له الى حد كبير ، انه لم يرَ ان عالم الوجود في ذاته يبتعد أكثر فأكثر عن عالم الظاهرات المباشرة .

ان هذه النظرة الاخيرة قد تجعلنا نعتقد ، للوهلة الاولى ، ان الجدل يأخذ على عاتقه إبعاد التناقض الذي يحطم المادية القديمة منذ ديموقريتس ، بتقليله من أهمية الظاهرات المباشرة . بيد انه لا شيء من هذا ، لأن لينين يعني عظيم العناية بالإلحاح على المقطع الذي يعين فيه هيغل ان عالم القوانين ليس شيئاً آخر سوى « الانعكاس الساكن » للعالم الموجود ، أي عالم الظاهرات المباشرة . وينتج عن ذلك ان عالم الظاهرات ، بالنسبة لعالم القوانين ، يشكل كل شيء ، الكلية ، ما دام يحتوي على القانون ، وعلاوة على ذلك ، على الشكل المتحرك بنفسه . وبتعبير آخر ، ان هذا يعني ان مجموع الواقع هو دوماً أغنى من أنسب قانون ، وهذه الحقيقة هي التي تبين على وجه التحديد دور النسبية ، باعتبارها لحظة ، في تطور المعرفة العلمية . يقيناً ، ان معرفة القوانين المتقدمة أكثر فأكثر تقلص هذا الهامش أكثر فأكثر ، لكن التناقض الجدلي بين الماهية والظاهرة المباشرة لا تقل أزليته بسبب ذلك . ان القانون العيني لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر سوى « تقريب » الكلية الواقعية ، المتحركة دوماً ، المتغيرة بلا انقطاع ، في جميع الاتجاهات اللامتناهية ، التي لا يمكن للفكر أبداً ان يستوعبها بشكل تام .

وهكذا تجيب نظرية المعرفة المادية الجدلية ، على السؤال الذي تطرحه نسبية المعرفة بالجواب الملائم . ان معارفنا ليست إلا

تقريبات لامتلاء الواقع ، ومن هنا بالذات تكون نسبية دوما ، بيد انها بمقدار ما تمثل التقريب الفعلي للواقع الموضوعي الموجود وجوداً مستقلا عن وعينا ، تكون دوما مطلقة ، ان الصفة المطلقة والنسبية في آن واحد للمعرفة تشكل وحدة جدلية غير قابلة للقسمة .

وانما هنا بالاصل ينفصل التصور المادي الجدلي للتقريب اللامتناهي عن تصور كانت بوضوح كبير ، ان هذا الاخير جدلي ، ما دام يأخذ بعين الاعتبار الصفة التقريبية للمعرفة باعتبارها عملية لامتناهية ، لكن ما دام « الشيء في ذاته » غير قابل للمعرفة من حيث المبدأ ، وما دامت عملية المعرفة اللامتناهية لا يمكن ان يكون موضوعها الا عالم الظاهرات المباشرة ، فان كلية المعرفة تقع من جديد في النسبية .
وينطبق هذا النقد بشكل أفضل أيضا على الكانتيين المحدثين ، وكذلك على تلامذة هيوم وبركلي الحديثين ، الذين ينقضون وجود « الشيء في ذاته » ، باعتباره مفهوما « زائداً » . ان الفكر المثالي الحديث يفرق بتصلب بين المطلق والنسبي ، انه يبتر جراحياً العلاقات الواقعية والحية للواقع الموضوعي ، ليعزل منها عنصراً وحيداً ، هو عنصر النسبية ، التي جعل منها المبدأ الموجه الوحيد في المعرفة العلمية ، ان مثل هذا الاسلوب لا يمكن الا ان يشوه الواقع ويزيفه ، انه يؤدي بالضرورة الى ما تكهن به لينين مراراً : ان كل حقيقة تصبح عبثية ، حين تتعدى حدودها .

اذن فالتصور اللينيني للمعرفة العلمية يحتفظ بمكان رئيسي لمفهوم التقريب ، وهذه الحقيقة ذات أهمية تطبيقية كبيرة من وجهة نظر منهجية العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع ، ولم تكن التصورات الميكانيكية للمادية القديمة بقادرة على الوصول الا الى عقائد جبرية النزعة ، وهكذا كان البعض يعتقدون ان معرفة « العناصر الاخيرة » التامة للعالم وللقوانين التي تتحكم في علاقاتها ، ستسمح

بالوصف المسبق والدقيق لكل موقف يجب ان يبرز في المستقبل • وكان تطور علم الفلك بالاصل يبدو ، في أحد الاوقات ، وكأنه يبرر هذه الافكار • لكن حين زعزع الانقلاب الجدلي للفيزياء الحديثة أسس التصورات الكلاسيكية ، راح أتباع مختلف المدارس المثالية يستنتجون بيقين قاطع انهيار مفهوم القانون الطبيعي • وكانوا يستعجلون الاجابة على المشكلة الجدلية التي طرحها تطور الواقع بأجوبة نسبية النزعة ، لأدرية ، بله صوفية ، بربطهم تبسيط العلوم الطبيعية بعجلة العقائد الرجعية •

بيد ان هذه التصورات واسعة الانتشار في العلوم الاخلاقية البورجوازية ، أو خاضعة لتأثيرات بورجوازية (لنذكر نظرية نيتشه عن العودة الابدية ، أو بوخارين حين أكد ان المستوى الناقص لتطور لعلم الاجتماع هو وحده الذي يمنع هذا العلم من التنبؤ بالاحداث القادمة بدقة لاتقل عن دقة علم الفلك) • ان المذهب الجبري الذي يقوم على مثل هذه الاخطاء ليس غير قابل للدفاع عنه نظريا فحسب ؛ بل انه يمارس أيضا تأثيرا مشلاً لكل نشاط انساني ، وعلى الاخص النشاط الذي يهدف الى التحويل الجذري للمجتمع في اتجاه التقدم • انه ، باتشاله جدل الطابع المطلق والنسبي للمعرفة من العلوم الاجتماعية ، وبحرمانه المعرفة من صفتها التقريبية ، يلغي « هامش الحرية » الفلسفي للنشاط الاجتماعي • ويتمثل هذا الوهم ، في الفكر البورجوازي ، تحت شكل خيار ذي حدين لا حل له بين المذهب الارادي[1] والمذهب الجبري ، بين الاختيار الحر اللامحدود

---

(1) الارادية : مذهب ميتافيزيكي يقول ان الاشياء يجب ان تفهم ، ليس بتشابهها مع أفكار العقل ، بل مع الميول اللاعقلية للارادة • وهي كمذهب بسيكولوجي تقول بأن الوظائف العقلية يجب ان تتبع الوظائف العاطفية • ومن حيث الاخلاق تقول بتفوق العمل والعاطفة على العقل • « المترجم »

والضرورة العمياء الميكانيكية ، والمثالية ، مثلاً ، تستفيد من فتوحات نظرية المعرفة البورجوازية المزعومة لتحكم على كل معرفة انسانية للواقع الموضوعي بأن تكون معرفة احتمالية ، مما يبرر بالتالي معارضة هذا الواقع باختيار حر لا محدود ، باعتباره الإلحاح المطلق الوحيد .

ان الطريقة التي يطبق بها لينين تصورات المادية الجدلية عن الواقع والمعرفة في ميدان العلوم الاجتماعية والنشاط الاجتماعي ، لطريقة خصبة بشكل ملحوظ . لكن المجال لا يسعنا ، مع الاسف ، ولو لعرض هذه المشكلات الواسعة جداً . سنكتفي اذن ، بواسطة بعض أمثلة مميزة ، بتوجيه الانوار الى التناحر المطلق القائم بين النظرية اللينينية والنظريات الاشتراكية الكاذبة ، أو البورجوازية ، أو الخاضعة لتأثيرات بورجوازية . وسنبين ان التصور اللينيني وحده يستطيع ان يربط دراسة قوانين تطور المجتمع ومعرفتها المعمقتين بالنشاط الاجتماعي التطبيقي الجريء .

لقد حارب لينين ، أثناء الازمة العالمية التي كانت تعث فساداً بعد عام ١٩٢٠ ، الاقتصاديين البورجوازيين الذين كانوا لا يرون فيها الا زعزعة عابرة في التوازن ، بالقوة نفسها التي حارب بها الثوريين الذين كانوا يرون ان الموقف بات لا يحتوي على أي مخرج للبورجوازية . كان لينين يقول : « لا يوجد موقف لا مخرج له مطلقاً » ، مما يعني ، في اللغة الفلسفية ، ان المنهج الماركسي يسمح تماماً بتحديد هل يمكن لأزمة خطيرة في الرأسمالية ان تصبح حتمية ، في بعض الظروف العينية ، ولكن مسألة معرفة هل تحتوي هذه الازمة أو تلك على مخرج لا يمكن ان يبت فيها الا بالنضال ، بالعمل التطبيقي للطبقات المعنية . أما التسليم المسبق بالغياب الموضوعي لكل مخرج انما يعني ، كما يرى لينين ، اللعب بالكلمات : ان عمل الاحزاب الثورية

التطبيقي وحده يستطيع ان يثبت الغياب الواقعي لكل مخرج • ان موقف لينين هذا يلقي بالاصل النور على بعض الخلافات ، التي ظهرت حول العديد من المسائل السياسية والاقتصادية ، بينه وبين روزا لوكسمبرغ •

وهكذا حدد لينين بدقة الموقف الذي يجب ان يتخذه المؤمن بالمادية الجدلية ازاء الواقع الموضوعي ، الموجود وجودا مستقلا عن الوعي ، وكذلك ازاء نشاطه التطبيقي الخاص في المجتمع • ويقوم هذا الموقف نظريا على العلاقات بين المعرفة والواقع الموضوعي ، على الشكل الذي وصفه لينين • واليكم أصلا كيف يصيغ لينين هذه العلاقة، أثناء كلامه عن التطور الثوري ، فقد كتب : « ان التاريخ ، وتاريخ الثورة بشكل خاص ، هو دوما أكثر غنى وتنوعا وتعقيدا و « خبثا » مما تتخيله الطلائع الواعية لأفضل الاحزاب ولأكثر الطبقات تقدما » •

ان هذه الملاحظة توضح الصفة التقريبية للمعرفة ، والوحدة الجدلية بين المطلق والنسبي • ان المادية الجدلية ، بخلاف الفكر البورجوازي الذي ينفي الوجود الموضوعي للعالم الواقعي ويشيح عنه عقائديا ، وكأنه قوة غامضة خطرة لا يمكن ان يحسب لها حساب ، أقول إن المادية الجدلية تقترح الثقة والوفاء تجاه العالم الموضوعي• يقينا ، ان المعرفة لم تصل بعد الى كل الواقع ، ولكن هذا ليس الا تشجيعا للتقدم • ألم تكن أثمن مواضيع فكرنا وأسسها انعكاساً للواقع الموضوعي دوما ؟ أليس تقدمنا الانساني مرتبطا بتعميق هذا العمل المتداخل ؟ واخيرا ، حيث يكون أقرب واقع للانسان ، حيث يكون المجتمع هو موضع الرهان ، فان المادية الجدلية تهدم بشكل جذري أكثر أيضا تشاؤم الفلسفة البورجوازية الحديثة كما تهدم نفورها العميق من الواقعي • وبالفعل ، ألم يقل لينين ان حركة التاريخ

تحتفظ للمجتمع بآفاق تقدم وتطور وتحول أسمى وأثمن مما يمكن لأجمل احلامنا ان تصوره ؟ وبتعبير أدق ، نستطيع ان نقول ان سير الواقع هو أكثر صحة وعمقا من أعمق افكارنا .

ان هذه النظرات تشكل ، بالنسبة للمؤمن بالمادية الجدلية ، تشجيعا على دراسة أعمق دوما للعالم الواقعي ، وكذلك — بالضرورة — على نشاط تطبيقي أشد حزما وأكثر ثقة بنفسه دوما . ان حركة التاريخ هي مجموع من الاعمال الانسانية ، بشكل عملنا الخاص ، عمل البروليتاريا الثورية ، أحد مركباتها الذي لا يمكننا تجاهله . ان المعرفة القادرة على فهم « حيل » التطور التاريخي جدليا ، لا تكون لها من قيمة وفعالية الا حين تكون مكتسباتها دوافع للعمل التطبيقي ، الذي ستأتي تجاربه ، بدورها ، لتغني المعرفة وتمدها باندفاعة جديدة دوما . ان النظرية اللينينية في المعرفة هي المدرسة العليا للعمل التطبيقي .

★ ★ ★

٤

الكليـة والعليـة

إن مثـل هذا التحليل الجريء والخصب للعلاقة بـين المطلق والنسبي لا يصبح ممكنا الا بشرط ان تفهم المعرفة موضوعها وتدرسه من مختلف الجوانب ، وفي مختلف مظاهره • ان لينين يطرح ويحل هنا أيضا ، بتطويره نظرات ماركس وانجلز ، ويحلل كذلك ، احدى المشكلات الاساسية للفلسفة الحديثة ، وهي مشكلة ولدت العديد من الاختيارات الثنائيـة الحد والكثير من الاسئلة التي أسيء طرحها • بيد ان من المفيد ان نلاحظ حقيقة معينة ـ حقيقة مميزة أصلا ـ وهي ان لينين قد طرح وحـل المشكلة ، حتى قبل ان يتوصل الفكر البورجوازي الى تزييفها وتشويهها • ونحن انما نتكلم عن مشكلة الكلية •

ان هـذه الكلمة محاطة اليوم بلا شعبية يبدو انها مبررة تماما • فعديدون هم الذين يعتقدون انها نابعـة من قاموس الفاشية • ويجب ان نعترف بأن « العقيـدة » الفاشية لم تتخلف ، على هـذا الصعيد ، عن استغلال التيارات الفلسفية الرجعية التي سبقت ولادتها • وما لم يكن في بداية المرحلة الامبريالية ، الا رغبـة مبهمة في الوصول الى « حالة دائمة نهائيا » (بتزوله) ، ظهر ، بعد الحرب العالمية الاولى ، تحت شكل أكثر تطورا وأكثر رجعيـة صريحة ، بفضل مقولة الكلية ،

على وجه التحديد • ونحن ندين بأهم تعريف جذري لها الى اوتمار سبان ، الفيلسوف وعالم الاجتماع الفاشي ، رغم انه لم يكن هتلرياً • ان المجتمع يعني ، باعتباره كلية ، لدى سبان ، الهيمنة المطلقة « للنظام » وتسلسل المراتب ، مما يعني القول إن الكلية تستبعد العلية ، بل والتطور أيضاً • ان مجتمع « النظام » المتسلسل المراتب يشكل كلاً واحداً عضوياً ، كلية لا يمكن ان توجد الا ككلية ، أي ثابتة • كان المجتمع الفاشي أبدي •

وهذا ، بالطبع ، تصور متطرف للغاية ويمكن ان يعتبر كاريكاتوريا ، حتى بالنسبة للفكر البورجوازي ، بله الرجعي • الا ان تأثيره بسبب طابعه المتطرف على وجه التحديد — لم يكن أقل عمقاً على بعض الاوساط رغم ذلك • والحال انه كي نفهم طبيعة هذا التأثير الحقيقية ، لا بد لنا من مقارنة تصور سبان بتصور اسلافه من مدرسة ماخ مثلا ، رغم انه أقل منطقية •

لقد أمكننا ان نلاحظ في كل مكان تقريبا ان التصورات المتطرفة من نوع تصور سبان ، في فلسفة الامبريالية ، لا تثير أبداً نقداً موضوعيا جدليا ، بل مجرد رد فعل متطرف لا يقل خطأ عنه • لقد جعل اوتمار سبان من مقولة الكلية كاريكاتوراً فاشياً • وقد رد عليه خصومه بأن ألغوا كل فكرة عن الكلية ، ولو على حساب ازدراء الواقع التاريخي والاجتماعي • فياسبرز ، مثلا ، الذي كان له تأثير محسوس على بعض الوجوديين الفرنسيين ، ينفي وظيفة مقولة الكلية في معرفة الواقع الاجتماعي • ان الكلية تصبح عنده « الشيء في ذاته » ، بالمعنى الكانتي للفظة ، أي مطلقا لا يقل كاريكاتورية عن مطلق سبان • ثم يتخلص عن حق من مقولة الكلية ، بعد ان جردها من كل معنى • وهو بهذا يجعل من العالم — وليس هو بالوحيد — سديما موضوعيا ، لا يستطيع الانسان فيه ان يخلق النظام الا ببنائه جهازاً من المفاهيم

الغائية والتكتيكية والنظرية . ولقد رأينا انه يوجد ، أمام هذا السديم ، الذات « الحرة » المعزولة ، الفوضوية ، المدهشة بوجودها الوجودية . ومجمل القول ، ان الفلسفة البورجوازية تتورط في الخيار الثنائي الحد الكاذب بين كلية صلبة وسديم موضوعي .

كانت الماركسية اللينينية ، قبل ان تظهر هذه التطرفات تحت أشكال جزئية الى هذا الحد ، قد رسمت الحل الصحيح . ان مقولة الكلية ، ككل مقولة أصيلة ، تعكس علاقات واقعية . يكتب ماركس : « ان شروط انتاج كل مجتمع تشكل كلاً واحداً » . اذن فمقولة الكلية تعني ، من جهة اولى ، ان الواقع الموضوعي هو كل واحد متلاحم يكون كل عنصر فيه ، بطريقة أو اخرى ، متصلا بكل عنصر ، وان هذه العلاقات تشكل ، من جهة ثانية ، في الواقع الموضوعي نفسه ، ارتباطات عينية ، مجموعات ، وحدات مترابطة بعضها ببعض بأشكال مختلفة تماما ، لكنها محددة دوما . الا يتبنى لينين العبارة الهيغلية المشهورة القائلة ان الفلسفة دائرة محيطها مؤلف من دوائر ؟

يطبق لينين مبدأ الوحدة الجدلية بين المطلق والنسبي ، بابرازه الصفة التقريبية للمعرفة . ويكتب : « كي نعرف الموضوع جيداً ، علينا ان نلتقط ونستكشف جميع مظاهره ، وجميع ارتباطاته ، وجميع « توسطاته » . ولن نتوصل الى هذا أبدا تمام الوصول ، لكن المطالبة بمنهج متعدد الجوانب ستقينا ضد الاخطاء ضد الدوغمائية » . ان هذا المنهج المتعدد الجوانب هو أساس المنطق الجدلي . وبدونه سيتجمد كل شيء ويصبح وحيد الجانب . لكن المنطق الجدلي في الوقت نفسه واع تماما انه لن يستطيع أبدا بلوغ هذا المثل الاعلى تما م البلوغ . ان المعرفة ، بمقدار ما تكون صحيحة ، أي كلية ، تعكس دوماً مجموعاً مؤلفا من كليات متحدة بروابط عضوية ، لكنها لا تصل اليه إلا بالتقريب . هذا هو الواقع ، لأن كل « كل » (كل دائرة

على حد تعبير هيغل) تتخذه المعرفة موضوعا لها (البنية الاقتصادية لبلد معين مثلا) يشكل في الوقت نفسه جزءا من كلية أوسع أيضا ، سواء أتاريخيا أم نظريا ، مما يعني ان كليته هي نسبية موضوعيا . هذا من ناحية ، أما من الناحية الثانية ، فلان المعرفة التي يمكن ان تكون لنا عن الكلية هي بالضرورة نسبية ، باعتبارها ليست الا تقريبا ، ونحن لا نتوصل — في حدود امكانياتنا المحددة تاريخيا — الى الاحاطة بالواقع الموضوعي أكثر فأكثر الا بفهم الارتباطات المتحركة ، المتعددة الجوانب ، المتغيرة دوما ، للعناصر .

ان لهذه النظرة المنهجية تأثيرا حاسما على المعرفة ، سواء أمن الناحية الموضوعية أم من الناحية الذاتية . اما فيما يخص المظهر الموضوعي ، فسنكتفي ببيان نتائج تدخل ليتين على المشكلة واحدة ، هي مشكلة العلية . لقد ربطت المادية الميكانيكية والمثالية الوضعية الحديثة ، وكلتاهما ميتافيزيقيتان على حد سواء ، امكانية معرفة الواقع الموضوعي بالمصير المنهجي لسلاسل صلبة ومنعزلة من العلل والمعلولات ، وكذلك بمصير قانون العلية القائم عليها . لكن تطور العلوم الطبيعية ، وكذلك الظاهرات المعقدة للواقع الاجتماعي ، قد انتهت الى بيان افلاس هذا الجهاز المستخدم في البحث النظري والمفرط في نزعته التبسيطية . ولقد كانت مدرسة ماخ ، المعاصرة لليتين ، قد حاولت ان تحل محل مبدأ العلية علاقة وظيفية مزعومة . وتقدم المثالية الراهنة ، التي تسربت الى الفيزياء ، بقدر متفاوت على مسلمة تداعي علاقة العلية ، التي تعارضها بشكل مطلق بعلاقة الاحتمال .

وليس من الصعب ان نكتشف في جميع هذه الازمات — سواء أكانت أزمات المادية الميكانيكية أم المثالية الموضوعية — صفة مشتركة تبدى للعيان منذ بداية المرحلة الامبريالية . لقد كان الاعتراف البسيط الخالص بافلاس المقولات النظرية القديمة ، الصلبة والوحيدة

الجانب بشكل لا تستطيع معه ان تؤكد نفسها أمام الوقائع الجديدة ، يعني اقترابا ، من حيث اللحظة السلبية ، من موقف المادية الجدلية . لكن طبيعة الفكر البورجوازي بالذات في القرن العشرين قد منعت المسألة من ان تطرح على هذا النحو . اذن فالعكس هو الذي حدث . ان الصفة الميتافيزيقية للمقولات المذكورة وتصلبها قد فسرا على انهما صفتان للواقع الموضوعي ، وبدلاً من تطويعهما ، راحوا ينادون بمذهب ذاتي جديد . ان الفيزياء الحديثة تعلن ، مثلا ، استحالة تحديد وضع الدوالف[1] المتحركة ، بواسطة وسائل العلية ، في حين ان هذه الحسابات كانت ممكنة كل الامكان بالنسبة للذرات . وبدلا من اعتبار هذه الواقعة الجديدة واقعة متعلقة بالعالم الواقعي المستقل عن الوعي ، رأوا فيها بسرعة انتصاراً للمذهب الذاتي على الواقع الموضوعي ، الذي أصبح من ذلك الحين فصاعدا « اشكاليا » . ولقد سمحت حسابات الاحتمال ، التي يعين الفيزيائيون بواسطتها وضع هذا الدالف او ذاك ، لبعض المفكرين بأن يطالبوا بابعاد علاقات العلية ومبدأ الضرورة الموضوعية . ان الطبيعة ، بالنسبة لهم ، محكومة من الآن فصاعدا بمبدأ في الحرية ذاتي النزعة ، ولقد قدمت الفيزياء أسساً تجريبية جديدة لمذهب الاختيار التعسفي الحر القديم . وأخيرا ، استفاد آخرون من الوقائع الجديدة التي لاحظتها العلوم الطبيعية ، ليبنوا نظرية تأثير الذات الملاحظة على مجرى الظاهرات الموضوعية ، وكأن هذه الظاهرات تحدث بحضور الملاحظ بشكل آخر مخالف أثناء غيابه ...

لا ريب في اننا هنا أمام صيغ جديدة ، قامت لتفسر وقائع

---

(1) الدوالف جمع دالف وهو ذرة أو زمرة من الذرات تحمل طاقة كهربائية ناشئة من الانحلال الكهربائي لجسم ما . « المترجم »

جديدة ؛ لكن من البديهي ان المشكلة الفلسفية العلمية التي تطرحها هي المشكلة نفسها التي حلها لينين في نقده لفلسفة ماخ • ان حدود العلية ونتائجها المنهجية بعيدة أصلاً عن ان تكون واقعية غير معلومة • ان الاحصاء ، مثلاً ، يسمح بملاحظة ان المحاصيل الجيدة تترافق دوماً مع زيادة عدد عقود الزواج ، لكن ما من شخص يجرؤ على ان يستخلص من هذه الملاحظة ان ماري من آل ديران يجب ان تتزوج جاك من آل ديبوا لا أي شخص آخر • كل ما هنالك انه من المرجح بسبب المحصول الجيد ، ان ينتهي هذا الحب او ذاك وهذه العلاقة أو تلك الى الزواج فعليا • لكن ما من عالم اجتماعي جاد قد فكر قط بأن زواج ماري وجاك هو واقعة حرة « لا علة لها » ما دام المستحيل استنتاجها منطقياً بدءاً من واقعة المحصول الجيد فقط • انما المقصود فقط إخضاع العلاقات الموضوعية بين التسلسلات المنطقية الواقعية الى فحص منهجي دقيق ، واقامة ترابط موضوعي بين سلسلات علاقات الاحتمال وسلسلات العلية • وهذا المبدأ نفسه ينطبق تماما على القوانين الاساسية لمذهب الماركسية الاقتصادي : ان سياق فائض الربح يؤدي حتماً الى انخفاض فائدة الربح الوسطية ، فينتج ، عن هذه الازمة ، تدهور جزئي في الرأسمال • والحال انه لم يخطر لأي ماركسي قط ان « يستنتج » من هذا القانون الشكلي الذي ستؤثر به العملية العامة على السيد س ... ، منتج النسيج ، أو على السيد ي ... ، صاحب صناعة تعدينية كبيرة • لكن ما من ماركسي قد صرح قط بأن خسائر السيد س ... أو السيد ي ... وأرباحهما الفردية هي « ظاهرات حرة » عارية من كل علة منطقية •

في الحقيقة ، ان أزمة الفكر المعاصر لا تمس بشيء المادية الجدلية، ذلك لأن المادية الجدلية لا تعتبر نفسها أبدا مسؤولة عن تلك الهواية الفارغة ، هواية « القفز » من الموضوعية الى قلب الذاتية • هذا

من ناحية ، أما من الناحية الثانية فلأن المادية الجدلية لم تعتبر قط مبدأ العلية الدوغمائي التعبير الوحيد عن ترابطات الواقع وقوانينه الموضوعية • ان لينين يرجع أصول هذا الموقف المبدئي — الذي يجعل منه موقفه — الى هيغل ، وبنوه ، عن حق ، بأن التطبيق المناسب لهذا المبدأ هو الذي يفتح على وجه التحديد الطريق الى نقد للفكر المثالي القائم على الفيزياء الحديثة • فقد كتب لينين : « عند قراءتنا لما كتبه هيغل عن العلية ، تأخذنا الدهشة من انه يخصص مثل هذا المجال الضئيل لهذا الموضوع ، مع انه شعبي جداً لدى الكانتيين • فلم ذلك ؟ لأن العلية ، بالنسبة لهيغل ، ليست الا محدداً واحداً من محددات العلاقات الكونية ، محددا كان قد فهمه وعالجه ، من البداية ، بطريقة أعمق وأعم ، مع تنويهه دوما بوحدة المتناقضات ، الخ، الخ • ويستنتج لينين ان من المفيد أكثر تطبيق حلول هيغل ، او بالأحرى جدله ، على « أزمة » التجريبية الجديدة (المثالية القائمة على الفيزياء الحديثة) » •

ومرة أخرى تقول ان الحل الجدلي الصحيح لا يمكن ان يترسم الا بالدراسة المتجردة لعلاقات الواقع المعقدة ، ويجب ان تتم هذه الدراسة بمعونة أدوات ذات مرونة كبيرة • وسيكون هدفها المحدد ، قبل كل شيء ، تعيين المكانة التي تحتلها الظاهرة التي أخذتها هذه الدراسة موضوعاً لها ، داخل الكلية العينية التي تشكل هذه الظاهرة جزءاً منها موضوعيا •

٥

موضوع المعرفة والعمل التطبيقي

إن الفهم الجدلي المناسب للعلاقات العينية والموضوعية ، التي يتأمل فيها الوعي عينياً وموضوعياً ، لهو ذات أهمية حاسمة بالنسبة للدراسة « العرفانية » لموضوع المعرفة . يقول لينين بوضوح ، في كتاباته النقدية الموجهة ضد مدرسة ماخ : إن أزمة الفكر البورجوازي التي تتجلى في هذا الميدان تفسح المجال أمام ظهور اتجاه لاعقلي النزعة. ولقد حقق هذا الاتجاه تقدماً ملحوظاً ، أثناء التطور اللاحق للفلسفة البورجوازية . ولا يمكننا ان نتوقف هنا لدراسة الاصول الاجتماعية لهذا الاتجاه ، وهي أصول سبق لنا وعالجناها . ويكفي أن نلاحظ مرة أخرى ان الوجودية الخاطئة التي تنصب على المشكلات الواقعية تعادل إنكاراً سيء الاتجاه ، سواء للمادية الميكانيكية أم المثالية . لقد كان العقل ، بالنسبة لفلسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، هو المطلب الوحيد للمعرفة المطابقة : فلم يكن الاحساس ، والشعور ، والتجربة المعاشة ، والفكرة ، والخيال ، إلا عناصر منذورة لأدوار تابعة إن لم تكن خادعة في تسلسل المعرفة . وبعض آثار هذا التسلسل الكاذب موجود أصلاً حتى لدى هيغل .

بيد ان استكشاف الواقع الموضوعي ، الذي يزداد كمالاً ،

انتهى الى لفت الانظار الى لا معقولية تلك الانظمة التسلسلية والى ايضاح ان الاحكام المسبقة التي هي التعبير عنها تهدد بعرقلة اندفاع المعرفة الهادفة الى السيطرة على الواقع • ومن المناسب ان نضيف ان تخلي الفكر البورجوازي عن الجدل قد أدى الى تمويه العلاقات الجدلية بين العقل والفهم ، التي قررها كانت ورفعها هيغل الى أسمى تعبير لها في حدود الفكر المثالي • كما انه خلط ، على الصعيد الموضوعي ، تفسير العلية الميكانيكي بوجود الواقع الموضوعي ، وادى قد هيمنه العقل (الفهم) الى دفعه في طريق مذهب ذاتي لا حدود له ، نحو التمجيد المطلق للعاطفة ، للتجربة المعاشة ، وللحدس • ان الواقع الموضوعي ، الذي توحده معظم النظريات التي من هذا النوع مع الموضوع المباشر ، قد تم تمويهه ، باعتباره ذا ماهية منحطة ، على يد طرائق مذهب وحدوية الأنا ، أو اغرق في اساطير الموضوعية الكاذبة ، الضبابية •

يتجلى التقسيم الرأسمالي للعمل ، الذي يمنع الانسان باستمرار من تحقيق نفسه في كليته ووحدته ، هذا التقسيم الذي يحمل ندوبه علم النفس البورجوازي والجانب الذاتي من نظرية المعرفة ، أقول انه يتجلى هنا تحت شكل متطرف • وانها أيضا لسخرية خاصة بقوانين التطور ان يكون مفعول هذا التقسيم للعمل محسوساً بكل ثقله على وجه التحديد لدى المفكرين الذين يقوم موقفهم الذاتي على الاحتجاج الرومانتيكي ضده ، أمثال برغسون ، وكلاجز ، وغيرهم أيضا • وفي الحقيقة ، ان ابطال وحدة الانسان التامة هؤلاء لم يفعلوا شيئا ، بكل نشاطهم ، سوى تمزيقها أكثر أيضا •

ان نظرات لينين النظرية عن موضوع المعرفة تشن المعركة سواء أضد الاتجاهات (بما فيها اتجاه هيغل) التي تبالغ في هيمنة العقل ، أم ضد المذهب اللاعقلي الحديث • ان لانهائية مواضيع المعرفة وطابعها

الذي لا يمكن استهلاكه ، وتغيرها المستمر ، وكذلك الطبيعة التقريبية للمعرفة ، كل هذا يلح في طلب مرونة محاولات التقريب . ومن بين جميع صفات الموضوع وخصائصه ، يجب ان تحتل المكان الاول الصفات والخصائص التي تتلاءم - على أحسن شكل مع الموقف العيني . اذن **فالنظرية اللينينية تأخذ دوما بعين الاعتبار جميع صفات الانسان ، والروابط التي تربطها ببعضها البعض ، وكذلك كونها تستطيع ان تكمل بعضها البعض بالتبادل ، وان تتحول .** لكنها تحتفظ كثيراً من الرغبة في تقديم قواعد تعليمية . يسأل لينين : « هـل الخيال أقرب الى الواقع من التفكير ؟ نعم ولا » . ويضيف في مكان آخر ، بعد ان شرح ان المعرفة بعكسها الحركـة ، تعطي دوماً عنهـا صورة أغلظ من الواقع : « ... ليس فقط على صعيد الفكر ، بل أيضا على صعيد العاطفة » . او أيضا حين يكتب ان الانعكاس « ليس عملية بسيطة ومباشرة ، تعطي صورة صلبة كالمرآة ، بل هو فعل معقد ، لا متساو ، يتحرك متعرجا ، ويحتوي أيضا علـى امكانية انفصال الخيال عن الحياة . وأكثر من ذلك ، ان هذا الفعل يحتوي أيضا على احتمال ... ان يتحول المفهوم المجرد ، الفكرة ، الى شطط في الوهم ... لأن أبسط تعميم ، كالفكرة العامة الاكثر تجريدا ، يحتوي علـى عنصر معين من الخيـال . (والعكس بالعكس : من السخف انكار دور الخيال ، حتى في أكثر العلوم علمية ...) » .

لقد عالجنـا ، بهدف تبسيط عرضنا ، العوامـل الموضوعيـة والعوامـل الذاتية في المعرفة ، كلاً منهـا على حدة . بيد ان مـن البديهي ان مثـل هذا الفصل يمكن بسهولة ان يفسح المجـال لظهور سوء تفاهم ، اذا ما فسرناه على انه تمييز بين عناصر متعارضة لا سبيل البتة الى التوفيق بين بعضهـا البعض . وهكذا يأخذ لينين بعين العنـاية ان يعين ان تناحر المادة والوعي ليس مطلقا الا بمقدار ما يشكل

المشكلة الجوهرية لنظرية المعرفة ، أي طالما كانت اولوية المادة او الوعي مطروحة على بساط البحث . ويكتب : « ان نسبية هذا التناحر ، خارج هذا الحد ،غير قابلة للنقاش » . وفي موضع آخر ، يذهب الى حد التصريح بأن تحول المثّل الى وقائع لهو فكر عميق ، هام جداً من وجهة النظر التاريخية ، وتتجلى حقيقته في كل خطوة في الوجود الفردي . وهكذا ينوه مرة أخرى بالطابع النسبي لتناحر المادة ـ الروح ، مع غض النظر عن مسألة الاولوية العرفانية .

ان هذه الاعتبارات تشتمل لدى لينين على نتائج منهجية عميقة . ان نسبية العاملين الموضوعي والذاتي ، المادي والروحي ، ووحدتهما الجدلية ، وتحولاتهما المتبادلة ، تتجلى تحت مظهر عيني حيثما تبرز المسألة الرئيسية لكل النظرية اللينينية في المعرفة : مسألة النشاط العملي للانسان ، باعتباره معياراً حاسماً للمعرفة . نحن نعرف ان ماركس وانجلز كانا قد عينا لهذه المسألة مكانة رئيسية في مذهب المادية الجدلية . وسدد لينين أيضاً في هذا المجال افكارهما باندفاعة جديدة ، بنضاله ضد الفلسفة البورجوازية . ولقد كان انجلز اشار الى ان الحملة ضد مبدأ العلية ، التي شنها دافيد هيوم ، بعيداً عن كل نشاط عملي . ان علاقة العلة بالمفعول ليست هي تلك « العادة الذهنية » العزيزة على هيوم ، التي تقوم على اشتقاق المواضيع من بعضها البعض ، تلك المواضيع المصطنعة الى جانب بعضها زمانياً او امكانياً . انما هي علاقة موضوعية بين موضوعات واقعية ، موجودة وجوداً مستقلاً عن وعينا . ولكن لكي نبين هذا ، بطريقة تنفي كل شك ، علينا ان نخلق ، في الواقع الموضوعي ، وبالتطبيق الواعي والعيني لمبدأ العلية ، علاقات علة بمفعول ، محسوبة ، محددة مسبقاً . ولقد سبق وقلنا كم يتضح ان هذه العلاقة ، اذا ما نظرنا اليها على ضوء المادية الجدلية ، هي غنية ومعقدة . ولا يبقى علينا

الا ان نذكر بأهميتها من وجهة نظر نظرية المعرفة .

يلقي لينين ، بجعله من التطبيق المعيار الحاسم للمعرفة ، اضواء جديدة تماما على أهم مسائل الغائية . ولا يغيب عنه ان يشير الى وضع المشكلة لدى هيغل ، منوها بأن هيغل انما بصدد هذه النقطة اقترب أعظم ما اقترب من المادية التاريخية (في مقاطع « منغلقة » التي يبحث فيها الفكر) . إن المسألة الجوهرية للتطور الانساني تكمن بالنسبة لهيغل في العمل المتبادل بين المشروع الانساني والعالم الخارجي (البنية الميكانيكية والكيميائية للواقع) . وهو يرى ان الميكانيكية والكيميائية انما تبلغان حقيقتهما في هذه العلاقة ، وأكثر من ذلك ، انه يرى ان الآلة المتوسطة في هذه العلاقة لهي ذات ماهية أسمى من الاهداف المحددة والمشاريع الخارجية التي تفيد تلك الآلة في متابعتها . ويقول هيغل : « ان المحراث أعظم جلالا من سلع الاستهلاك التي يستخدم في انتاجها والتي تمثل الهدف » .

وبدلا من ان يتوقف لينين عند هذا الحكم المجردة غالبا ، يستخدمها مع اعادة بنائها على أساس تفسيره المادي العيني . أما العلاقة ، عند هيغل ، بين المشروع الانساني والواقع الذي يطبق هذا المشروع عليه ، فهي لا تزال خارجية محضة . أما بالنسبة للينين ، فمن الواضح تماما ان المشروع الانساني ليس مستقلا عن الواقع الا ظاهريا . ولقد قدمت المادية التاريخية بالاصل حلولا مجمعة في أنظمة متلاحمة للمسائل التي تبرز هنا . ومجمل القول ، ان لينين لم يقم هنا الا باستخلاص النتائج العرفانية كافة .

وفي مجال آخر ، مرتبط بشكل لا ينفصم بالمجال التي تكلمنا عنه ، يتجاوز لينين من بعيد الافكار التي طورها هيغل . ان هيغل يجتهد باستمرار في اقامة علاقة منطقية بين النشاط الجوهري للانسان ، أي

العمل المنتج ، وبين الاقيسة[1] ، وهي أشكال مجردة للتفكير المنطقي • أما بالنسبة للينين ؛ فمن الواضح ان القضية ليست قضية لعبة نظرية ، بل قضية المشكلة الاساسية للعلاقات بين العمل والفكر • وبالفعل ، **ان المادية الجدلية وحدها قادرة على تفسير كيف يتحول النشاط الاساسي للانسان ، العمل المنتج ، كيف يتحول اهم معيار يمكن ان يميز الانسان من الحيوان – اي استخدام ادوات العمل – بالتطبيق الواعي للفتح التدريجي للطبيعة الى اشكال مجردة للفكر** • وهنا أيضا ، انه العالم الخارجي والعمل المتبادل الذي يربطه بالإنسان الفاعل ، هو الذي يعكسه الوعي – يقينا ، ليس بطريقة مباشرة ، بل نتيجة لتدخل عناصر متوسطة عديدة – على عالم مجرد أكثر فأكثر • بيد ان هذا التجريد ليس بنيانا فكريا ، بل مجرد تظاهرة عامة للاعمال والاعمال المتبادلة الواقعية الماثلة ، لهذا السبب بالذات ، في جميع الظاهرات العينية للعالم الواقعي • ويكتب لينين : « ان النشاط العملي للانسان يجب ان يقود الوعي الانساني الى تكرار قواعد المنطق الاساسية المختلفة مليارات المرات ، كي تستطيع هذه القواعد ان تكتسب طابع البديهيات » •

ان هذا التصور الجدلي والخالي من كل تصلب دوغمائي لمظاهر المعرفة الذاتية ينبع بدون لف او دوران من التعريف اللينيني للموضوع • ويعود لينين ، في احدى ملاحظاته التي تلخص نقده للمثالية ، الى الصورة الهيغلية التي تشبه المعرفة الانسانية بخط منحنٍ ، مؤلف من مجموعة من الدوائر • ويقول لينين باختصار ان كل جزئية من هذا المنحنى يمكن ان تعتبر خطاً مستقيماً مستقلاً كل الاستقلال : ان الفكر

---

(1) الاقيسة جمع قياس وهو المحاكمة العقلية المعروفة : كل انسان فان ، سقراط انسان ، سقراط فان . « المترجم »

المثالي ، مثلاً ، يعمل على هذا الشكل وهذا ما يقضي عليه بالضياع في حياة المذهب الذاتي .

ان التقريب المناسب للواقع الذي لا يمكن للمعرفة ان تستنفذه ، يتطلب الانسان الكامل ، وقد استعاد كليته . ان النظرية اللينينية ، الرزينة والعارية من الفخفخة ، تقف امام الاحتجاج العاجز للرومانتيكية التي لا تفعل شيئاً سوى زيادة الضياع الانساني الذي خلقته الرأسمالية، لتشير الى الطريق الامين نحو اعادة الحصول على الكلية الانسانية ، بتبيانها قبل كل شيء ان المعرفة لا تنفصل من مختلف وجهات النظر عن العمل التطبيقي والشغل. ان النظرية اللينينية في المعرفة ، الرزينة والمتناسقة، هي ـ لأنها تعترف على وجه التحديد بالوجود الموضوعي للواقع ـ

تظاهرة صارخة لهذا المذهب الانساني ، الذي لا يكتفيء على نفسه في موقف دفاع تجاه الراسمالية اللاانسانية والمعادية للانسان . انها لمذهب انساني مناضل ، يدفع بالبشر الى النضال ، الى معرفة العالم وفتحه ، ويعمل ، باعتباره نظرية وتطبيقاً في آن واحد ، على ولادة الانسان الجديد وقد استعاد كليته الانسانية .

الفهرس

صفحة

صفحة